

بمحرر أبو زهرة

الأمم في الإسلام

مبانيه وعصره - آراؤه وفقره

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ — إن الحمد لله تعالى ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره ، ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فلا هادي له ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، والهادي إلى صراط مستقيم ، صراط الله العزيز الحميد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد فقد اعتزنا بعونه تعالى وتوفيقه وهدايته أن ندرس في هذا العام فقه إمام من أئمة الهدى ، هو الطاهر ، سلالة الاطهار زيد بن علي زين العابدين بن الحسين أبي الشهداء ، وإن ما نكتبه فيه سيكون خلاصة لما تلقينه في معهد الشريعة من الدراسات العليا بكلية الحقوق بجامعة القاهرة .

٢ — وإن هذه العزيمة التي اعتزمناها كانت من قبل نية نويناها واحسبناها ، فقد كانت نيتنا بعد الكتابة في الأئمة الاربعة أن نتجه إلى أئمة آل البيت المصطفين الاخيار ، وقصدنا إلى الإمامين الجليلين زيد بن علي ، وابن أخيه جعفر الصادق ، فكلاهما إمام مذهب كثر معتقوه ، وكلاهما كان له مقام في الفقه والحديث تلقى عنه بعض الأئمة أصحاب المذاهب المشهورة في الامصار ، وخصوصاً شيخ الفقهاء 'با حنيفة' ، فقد تلقى عن جعفر الصادق وروى عنه ، وأخذ عن زيد بن علي وقدره ، وكان له إليه ميل شديد ، فأحبه وناصره ، وأجل كل من نهج نهجه ، ولقد قال فيه يوم خروجه بالكوفة على هشام بن عبد الملك : ضاها خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، وأعطى المجاهدين حصة من المال .

وإذا كان فقه الإمام جعفر قد جلينا بعض نواحيه ، وأشرنا في الإمامة صغيرة إلى حياته ، فإن فقه عمه زيد لم يتجسد لبيان أى باب منه بياناً مستقلاً ، ولم نقصد لبيان أى جزء من أصوله ، وإنما كنا نعرض لأرائه في بعض ما درسنا من فقه ،

على أن هذا يكون في هامش الموضوع ، لافي صلبه . ونقصد إليه للوازنة والمقابلة لا للتوضيح والتبيين وهو في موضوع البيان تابع وليس بمتبوع .

٣ — وما عوقنا عن الكتابة في الإمامين كتابة تفصيلية إلا قلة المصادر ، وإلا أننا أردنا أن نفرغ من الكلام في الفقه الذي يتقارب في منهاجه ، ثم نتجه إلى الجانب الآخر الذي يبدو بادی الرأي أنه صنف آخر من التفكير والمناهج ، ولكن عند الفحص والتدقيق نجد التفكير غير متباعد كما تتوهم . والمناهج تتلاقى في أحيان كثيرة .

وإننا إذ نتجه إلى فقه الشيعة ندرسه ونغوص في بحاره المترامية الاطراف نتقدم إلى الإمام زيد ومذهبه ، لأنه أقرب المذاهب الشيعية إلى فقه السنة ، فكما أنه رضى الله عنه كان أقرب في سياسته إلى سياسة جمهور المسلمين كان أيضاً فقهه أقرب إلى فقهاء الامصار ، وقد سار بعض الذين اجتهدوا من بعده على منهاجه ، فقربوه من فقه الأئمة الاربعة ، ولم يبعدوه ، واستأنسوا بفقه أولئك الأئمة في كثير من اجتهادهم ، ولذلك تجد القرب قائماً من غير محاولة تقريب ، والاتحاد في الافكار أحياناً بيناً من غير حاجة إلى توضيح .

فنحن إذا يممنا وجهنا شطر ذلك المذهب الجليل نسير إلى أعلى سنة التدرج في الانتقال من أئمة الامصار إلى من يقاربونهم حتى إذا أتممنا التابت قربه ، الواضح دنوه — اتجهنا إلى من نظنه بعيداً ، وربما كان قريباً ، وعلى أى حال له من القرب أو البعد فإن دراسة التابت قربه الذى يتوسط بين الطرفين يؤنس السكائب بما يتوهم بعده ، فيزول الوهم شيئاً فشيئاً ، حتى يرى البعيد قريباً مألوفاً ، ومكشوفاً معروفاً .

٤ — وفقه الإمام زيد ، أو بعبارة أدق المذهب الزيدى معمول به بين كثيرين من أهل اليمن ، أو الاكثرين منهم ، فهو مذهب قد صقلته التجربة ، وأرهفه العمل به ، ونماه الاجتهاد فيه ليتواءم العمل مع الاحداث التى تحدث ، وإنه يحدث للناس من الاقضية بمقدار ما يجد لهم من شئون ، والعمل بالمذهب الزيدى في اليمن لا يقتصر

على أحكام الأسرة ، بل يشهدنا على أحكام المسائل والزواج الاجتماعية .
فانهم لحرصوا على وحدتها وعلى دينها وفقها امتنع عن أن تتوارد إليها القوانين
الاوربية ، فلم يجذب فقها ، بل استمر خصباً غنياً ، وإذا كان الاجتهاد فيه لم يكن
بقدر تقدم العمران في العالم ، فإن انهم وقد أخذ يدخل أسباب العمران من طريق
أيد أمينة على إسلاميته وعريته وحضارته — سيجد الفقهاء باب الاجتهاد واسع
الرحاب ، ومقتضياته قائمة ، وبذلك تتسع الفروع فيه أكثر ، من غير خروج على
الاصول ، ولا انحراف عن المناهج ، بل إنه سيكون استخراجاً لجواهره ، وكشفاً
لما فيه من آفاق واسعة ، واستنباطاً للينابيع الصافية التي رطمت بمرور الزمان

٥ — هذا وإنه وقد سارت الامم العربية في طريق التلاقى بعد طول
الافتراق ، وارتبطت اليمن مع مصر وسوريا بروابط وثيقة فإنني أحيي اليمن ذلك
الاتحاد الذي هو تجديد لماضي العرب ، وإحياء لوحدة الإسلام — بالتقدم بهذا
الكتاب الذي يبين بصورة نرجو أن تكون واضحة هذا الإمام العظيم التي التي فيه
نبل النسب بنور العلم ، والقلب الذكي ، والهمة العالية ، والشجاعة النادرة .

ونضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يخلص نياتنا ، ويطهر قلوبنا ، ويزكي أعمالنا ،
ويوفقنا ويهدينا ، فإنه لو لا هدايته وتوفيقه ما استقام لنا عمل ، ولا حققنا غاية ،
ولا وصلنا إلى هدف ، فإنه الهادي الموفق ، اللهم سدد خطانا ، وجنبنا الزلل ،
ووجهنا لما تحب وترضى ، إنك سميع الدعاء .

٢١ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٨

١ من يناير سنة ١٩٥٩

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ - قال زيد بن علي لما خرج للجهاد موجهاً كلامه إلى أصحابه:

«إني أدعو إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، وإحياء السنن وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل»^(١).

ولقد قال لأحد أصحابه : «أما ترى هذه الثريا ، أترى أحداً يناها؟ قال صاحبه : لا ، قال : والله لوددت أن يدي ملصقة بها فأقع إلى الأرض ، أو حيث أقع ، فأقطع قطعة قطعة ، وأن الله يجمع بين أمة محمد ﷺ»^(٢) .
هاتان الكلمتان تصوران ما كانت تطمح إليه نفس الإمام زيد بن علي رضي الله عنه ، كان يرمى إلى أمرين :

أحدهما - إقامة الحكم على أساس من كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ ، وأن يعود الناس إلى السنن التي توارثوها عن السلف الصالح ، ونقلوها عن النبي ﷺ ، وأن تموت البدع المستنكرة التي أذهبت لب الدين ، وهو إصلاح القلوب ، وإقامة الحق ، وخفض الباطل .

الأمر الثاني - الذي كان يتمناه ذلك القلب الطاهر النقي هو إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وأنه لو كان في السماء قد قبض على الثريا بيده ، ثم سقط منها وقد قطع جسمه قطعة قطعة ، وفي نظير ذلك يصلح الله ما بين أمة محمد - لكان لذلك سعيداً قد نال ما يوده ويريده ، فهو غايته ، يفتديها بنفسه ، والنفس أعز ما يفتدي به الإنسان .

ومن أجل هذا لم يرض بالفداء ، وتقدم للبيدان عند ما رأى السنة تموت ،

(١) تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

(٢) مقاتلي الطالبين ص ١٢٩ .

والبدعة تحيا ، والباطل يسود ، والحق يغلب ، وما خرج إلا وهو يريد الإصلاح بين أمة محمد ، وما كان الإصلاح في نظره إلا إقامة الحق وخفض الباطل ، وسواء أنجح في ذلك أم لم ينجح فإنه من المؤكد أنه كان يتغنى بتحقيق هذه الغاية ، وإنه لا يمكن أن يكون إصلاح إذا ساد الظلم ، ولا يمكن أن يكون فساد إذا ساد الحق ، فإن العدل هو الميزان الذي يوزن به الصلاح ، ويميز به الفساد ، وهو يفصل التفرقة بين الحكم الصالح والحكم الفاسد

٢ — وإن محاولة الإصلاح بين أمة محمد ﷺ التي قبل أن يحمل عبأها زيد بن علي ، عترة النبي الطاهرة — هي التي جعلته موضع غضب من الشيعة وموضع غضب من الأمويين ، فهؤلاء قتلوه ، والأولون خذلوه وأسلموه .

ولكن دعوته وإن كانت قد ذهبت صرخة في واد في عصره فإن التاريخ قد سجلها ، ونحن في هذا العصر لا نجد أمثلاً من قوله في الدعوة إلى إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وإن المثل الحى في هذه الدعوة هو ذلك الإمام سليل محمد ﷺ ، فقد تقدم ليفتيها .

وإننا في هذا العصر قد تفرقنا في كل شيء تفرقنا في السياسة فتقطعت الأمم الإسلامية أقاليم متنازعة ، وتوزعت أرض الله ، لا جامعة تجمعها ، ولا رابطة تربطها ، وأصبح ولاؤها لغير الله ورسوله والمؤمنين ، فصار لكل إقليم ولي من أعداء المسلمين ، الذين لا يألوهم إلا خبالاً ، والولاية لأهل الإيمان لا تكون إلا لله الحق ، ويقول الله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » ، ولذلك صارت أرضنا نهياً مقسوماً وخيراتنا لأعدائنا ، وليس لنا منها إلا أجر العامل الذي يحمل أثقالها ، فكان أولئك الأعداء لا يكتفون بأخذ كل ينايسع الثروة ، حتى يأخذوا الثروة الإنسانية عندنا ، وهي عمل العاملين ، وكدح الكادحين .

وورثنا في هذا العصر التفرق المذهبي ، حتى أخذ بعضنا يكفر الآخر من غير حجة ولا بينة ، وصارت للآراء والأفكار عصبية تشبه العصبية الجاهلية ،

قابن الشيعي شيعي ، وابن السني سني ، يتوارث المذهب ، كما يتوارث الجسم واللون من الأب إلى ابنه ، وأصبحت كل طائفة كأنها جنس قائم بذاته . ومن يغير مذهب أييه الشيعي يكون كمن يغير دينه ، ويرتد بعد إيمان .

وأهل كل مذهب يحسب أن مذهبه تراث لهم فقط ، وليس تراثاً للإسلام كله ، وإن اعتبره تراثاً للإسلام ، فإنه يتبع ذلك بأن مذهبه هو الإسلام ، وأن ما عداه انحراف لا يؤخذ به ، وضلال لا يلتفت إليه .

وبهذا التفريق السياسي ، والمذهبي ضاعت القوى وأذلنا أعداؤنا .

٣ — وإذا كان الاختلاف قد أثر ذلك التأثير في الوحدة ، فإنه لا بد لنا عند ما تتجه إلى النجم والاتحاد ، أن نزيل أثر ذلك الاختلاف ، وليس معنى ذلك أن نزيل كل الاختلاف ، ذلك أن الاختلاف الذي وقع فيه المسلمون الذين لم يخلعوا به فهم ربة الإسلام قسماً :

أحدهما — خلاف في السياسة في الماضي أوجد الفرقة والانقسام ، ونحن الآن نتوارث ذلك الخلاف في كتبنا ، فالشيعة يفسقون من لا يفضل علياً على باقي الصحابة ، وغيرهم يحكمون بالضلال على من يقدم علياً على أبي بكر وعمر ، وتشدد الملاحاة في غير موضوع ينتج عملاً ، ولقد قال الشاطبي في أصوله : الاشتغال بعلم لا ينتج عملاً عبث ، وخير لنا أن نقول في هذا الموضوع : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، وإننا في الحق لا نقول إن أحداً من هؤلاء قد اكتسب إثمًا . وإن أشد من نادى بذلك في قوة هو الإمام زيد بن علي زين العابدين الذي ننقدم لدراسة حياته وفقهه ، وبذلك نتقدم في ساحة مباركة أشرق فيها نور العلم ، ونور الإخلاص والنقوى .

والقسم الثاني — خلاف في الفروع الفقهية يوسع آفاق الدراسة ولا يجوز أن نزيله

٤ — وإنه مهما يكن ذلك الاختلاف السياسي ، ومهما تكن آثاره التي سجلها التاريخ ، الماضي ، وجعلت أمر المسلمين متفرقاً ، وجعلت جماعتهم أشتاتاً ، فإنه من المؤكد أن المسلمين الذين لم ينكروا أمراً مقررأ علم من الدين بالضرورة — قد جمعتهم وحدة

فكرية ، وتلك الوحدة هي وحدة المصدر والاتفاق عليه ، ووجوب الانفاف حوله ، وعدم مجاوزته ، فقد اتفق المسلمون على أن الإسلام له أصل واحد منه انشعبت بقية الأصول ، وذلك الأصل هو نصوح القرآن الكريم التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » وأقوال النبي ﷺ ، وإذا كانت بعض الطوائف مختلفة في طريق روايتها ، فإن الأصل الذي يقوم عليه عمود الدين وفتة الإسلام وأحكامه متفق عليه . وإن الطوائف الإسلامية كلها انتهت إلى نظر واحد بالنسبة للسنة . وهو الإقرار بحملتها مصدراً من مصادر الإسلام .

وإن ذلك يجعل الوحدة الفكرية ثابتة قائمة قد غاصت جذورها في النفوس ، ولكن يمنع إعلانها مجادلات عقيمة ، قد وقعت في الماضي ولا تزال تقع أحياناً الآن — وإن كانت قد خفت حدتها . وضعفت مدتها — وذلك لا يفيد الوحدة في شيء وهو في أكثر أحواله من ضيق الفكر ، لا من اختلاف الثقافة ، كما كنا نرى في صدر حياتنا العلمية من ملاحاة فكرية بين الشافعية والحنفية . وفي الماضي القديم كانت تلك المجادلات صورة لعمق التفكير ، وأدت إلى التفريع والدليل كما كان بين الشافعية والحنفية فيما وراء الهر في القرنين الرابع والخامس ، وتلك المناظرات القيمة كانت في جملتها محمودة العاقبة موفورة الثمرات ، لأنه ترتب عليها تأييد الفروع في كلا المذهبين بالأقيدة العميقة ، وتنقيح الروايات في الأخبار المؤيدة ، وفي هذا المعترك اقتبس كل مذهب من خير ما في الآخر .

هـ — إن نواة الوحدة الفكرية ثابتة إذن مهما تختلف الطوائف والمذاهب ، ولكن الأمر الذي نريده هو توجيه هذه الوحدة والعمل على إنمائها ، وإيجاد مجتمع فكري يبدى دعائم الإسلام ، ويقف محاذراً دون النزعات المفرقة التي تفرق بين صفوفه ، وتلقى بالريب في حقائقه .

ونريد مع هذا جمع تراث الماضين ، لا فرق في ذلك التراث بين ما تركه

الشيعة ، وبين ما تركه أئمة الأضرار ذوو المذاهب المعروفة وغير المعروفة ، فكل ذلك تراثنا ، لأنه ثمرات غرس التوحيد .

وقد يقول قائل إن في بعض المأثور ما يتجافى عن المقررات الثابتة التي تعد أصول الإسلام ، ونحن نقول : إن إعلانها يقلل من عدد الذين يرددونها ، بل إن السبيل لمنع الأخذ بها هو إعلانها مع عيوبها . وإن على المؤمنين أجمعين أن يهدوا الضال لا أن يتركوه في غياهبه يعمه ويتخبط ، وإنهم — إن أخلصوا النية — طلاب حق قد أخطئوا سبيله ، ولقد قال الإمام علي : « وليس من طلب الحق فأخطأه كن طلب الباطل فأصابه » ومهما يكن في بعض الآراء المنسوبة لبعض الطوائف من مخالفة للعقول ، أو لبعض المنقول ، فإنه مما خلفه السابقون ، وهو من التركة التي تقوم عليها ، ولا تهمل التركة إذا كان فيها بعض الزيوف ، بل يجب فحصها فحص الصير في الدرهم ليستبعد زيفها ، ويحفظ جيدها وينمي .

٦ — وإنما بهذه الدراسة للتركة المثيرة من غير محاولة للتمييز بين طائفة وطائفة نوجه إلى أمور ثلاثة :

أولها — وصل ماضى هذه الأمة بحاضرها ، فإن كل ثقافة لها إطار من الأفكار والموروثات تصل ما بين الحاضر والغابر ، وإن تقدم هذه الأمة دائماً يجب أن يكون متصلاً بصدر تاريخها .

وثانيها — ألا يكون الباحث الإسلامى منحازاً انحيازاً مطلقاً إلى جانب من جوانب التراث الإسلامى ، ولا يحاول أن يتجه إلى الجانب الآخر ، فتلک عصبية مذهبية ، أو طائفية تنحو منحى العصبية الجاهلية في نتائجها ، وإن خالفها في أسبابها ، فتلک نكرة جنسية نسبية ، وهذا انحراف فكري وتعصب مذهبي .

وثالثها — أن تتقارب الطوائف الإسلامية ، فإن دراسة التراث الإسلامى ككل لا يقبل التجزئة ، بحيث تدرس كل طائفة ما عند الأخرى يقرب ما بين الطوائف ، ويزيل ذلك الافتراق غير الطبعى الذى خلفته القرون الماضية في الإسلام .

وإننا بهذا نتحقق لنا غاية هي من أجل المقاصد ، وأسعى الغايات ، وهو محور الطائفية في الإسلام ، وتقريب ما بين الطوائف بحيث يكون خلافا مذهبيا ، كالخلاف ما بين المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية ، وندرس مذهب الزيدية والإمامية على أساس أنه مذهب كالمذاهب التي ندرسها .

إن محور الطائفية يجب أن يكون غاية مقصودة ، لأن الخلاف الطائفي يشبه أن يكون نزعة عنصرية ، والذين يريدون الكيد للإسلام يتخذون منها منفذاً ينفذون منه إلى الوحدة الإسلامية ، ولأن وحدة المسلمين توجب وحدة الشعور ولا وحدة للشعور مع الطائفية ، ولهذا نقرر أن الطوائف الإسلامية كلها يجب أن تتلاقى على محبة الله ورضاه ، وتحت ظل كتابه تعالى والسنة الصحيحة ، والمقررات الإسلامية التي علمت من الدين بالضرورة ، ولا مانع من أن تختلف آراؤنا ، ولكن يكون اختلاف آحاد في منازع علمية ، ولا يكون اختلاف جماعات وطوائف تجعل الأمة الإسلامية متفرقة متنازعة .

٧— ولسنا نقصد بمحو الطائفية محور المذهبية ، وإدماج المذاهب الإسلامية بعضها في بعض ، فإن ذلك لا يصلح أن يكون عملاً علمياً ذا فائدة ، يحمد العلماء ، فإن كل مذهب مجموعة من المعلومات أقيمت على مناهج تتجه في مجموعها إلى النصوص الإسلامية والبناء عليها ، وهو ثمرات جهود لأكابر العلماء ، وكل إدماج فيه إفناء ، وليس من المصلحة العلمية في شيء إفناء أي أثر فكري مهما يكن نوعه ، فلا مصلحة في إفناء ثمرات تلك الجهود الفكرية التي قامت في ظل القرآن والسنة الصحيحة النابتة ، بل إنه يجب أن تبقى تلك الثمرات قائمة على أصولها ، يرجع إليها ، ويختار عند العمل أصلها للبقاء ، وأتموا اتصالاً بالقرآن ، وأكثرها ملاءمة مع الأزمان ، مع بقاء المصدر في موضعه يرجع إليه .

وإنه يجب أن يعلم أن المذاهب الإسلامية تراث علمي هو للجميع ، لا لطائفة من الطوائف ، ومن الواجب الاستحفاظ عليه والعناية به ليبقى تراثاً خالداً يصور

الجهود العلمية للمسلمين ، وإن الأمم الأوروبية على اختلاف منازعها القانونية تدرس القانون الروماني والمذاهب القديمة في الشرائع ، لأنها ثقافة لا بد منها ، فكيف نفكر في إفناء جزء من ثقافتنا العالية التي أثرت في القرون الماضية وحملت معها صور التفكير في تلك القرون .

هذا وإن إدماج المذاهب بعضها في بعض فوق أنه لا يصح أن يكون غاية ، هو في ذاته أمر لا ينال ، إذ أن أساس الإدماج هو الاتفاق على مذهب واحد ، وإن الاتفاق في الفروع الفقهية كلها على رأى واحد غير ممكن بل هو من قبل المستحيل ، فإننا إن خلصنا الفقهاء من التأثير المذهبي ، وذلك بعيد الوقوع - لا يمكن أن نقرر أنه يمكن اتفاق منازعهم الفكرية وبيئاتهم الاجتماعية التي توجه تفكيرهم .

٨ — وهنا يتورع اعتراض يبدو بادی الرأى وجيهاً ، وهو كيف يمكن محو الطائفية ، وبقاء المذاهب التي تحملها هذه الطوائف ؟

والجواب عن ذلك ، إن المذهب ليس ملازماً للطائفية ، لا يتصور وجوده من غير وجودها ، فإن الطائفية تجمع جماعة حول مذهب تعتقه وتدعو إليه ، وتعتبر كل جماعة لا تعتقه ليست منها ، أما المذهب فهو مجموعة علمية تبقى حافظة كيانها ثابتة لأنها تراث فكري ، وهو بطبيعته أمر معنوي منفصل عن الجماعة التي تعتقه ، فإذا دعونا إلى محو الطائفية فعنى ذلك ألا تكون تلك الجماعة التي تنمى في موضع من الأرض بعنوان طائفي ، وتعتبر نفسها موجوداً مستقلاً عن بقية المسلمين بما انحلت وبما اتجهت .

والمذهب باق يعتقه من يشاء ، واره مذهباً له من يريد ، أو يختار بعضاً منه ، وإن ذلك ينمى المذهب ويحييه ، فإن انحيازهم في طائفة معينة قد يكون حجاباً يمنع غيرها من أن يدرك ما في المذهب من آراء صالحة ذات فائدة خاصة ، أو ذات دليل أقوى أو أفر ، ملائمة للنصوص من غير مخالفة غيره للنصوص ،

ولا إهمال لها ، ولا ترك للمقررات الشرعية التي لا يسوغ لعالم أن يتركها .
وإنه من الحق علينا في هذا المقام أن نقرر أن مصر منذ نحو ثلاثين سنة
قد أخذت في الأحوال الشخصية من المذاهب الإسلامية المختلفة وقد تحملت
من التقيد بمذهب أبي حنيفة ، بل أخذت من مذاهب الفرق الإسلامية ، مجتازة
كل الحجز ، غير ملزمة للمذاهب الطائفي .

فقد أخذت أحكام الطلاق المعلق والمقترن بالعدد لفظاً أو إشارة وكونه
لا يقع إلا واحدة — من مذهب الإمامة ، أى من مذهب الإمام جعفر الصادق ،
نعم إنها صرحت بأنها أخذته من فتاوى ابن تيمية وآرائه ، ولكن ابن تيمية أخذ
ذلك من مذهب آل البيت ، وصرح بذلك في فتاويه .

وأخذت مصر — تأخير ميراث ولاء العتاقة عن ميراث الأقارب جميعاً
والزوجين من فقه الإمامية أيضاً ، كما أخذت من هذا الفقه إجازة الوصية لوارث ،
واعتمدت المذكرة التفسيرية من مصادر هذا الجزء في قانون الوصية كتاب
شرائع الإسلام .

وأخذت من الظاهرية الأصل الذي قامت عليه الوصية الواجبة .

٩ — إننا إذ ندعو إلى نحو الطائفية نحقق غرض الإمام زيد رضى الله عنه
من الإصلاح بين المسلمين ، ومنع الخصومة في الدين ، وقد قال في هذا أخوه
محمد الباقر : « إياكم والخصومة في الدين فإنها تحدث الشك ، وتورث النفاق »
وتلك كلمة حق يعقب منها عرف الهدى المحمدى ، نعم إن الخصومة في الدين
تحدث الريب في حقائقه ، وحيث كان الريب يكون الاضطراب النفسى والفكرى ،
ويكون في وسط ذلك المضطرب من لا يؤمن بشيء فيكون النفاق ، لأن المنافق
لا يؤمن بشيء ، وهو ذو فكر غير مستقر وقلب غير مطمئن ، يسوى في نفسه
الحق والباطل ، والصدق والكذب ، ولذا قال محمد بن عبد الله عليه السلام :
« مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين غنمين لا تدرى إلى أيهما تذهب » .

وليست الخصومة في الدين هي الاختلاف في استنباط الأحكام ، فذلك هو الاختلاف المذهبي ، وهو خير لا شر فيه مادام لا ينحرف عالم عن منهاج الأصول المقررة الثابتة وهو دليل على الحيوية الفكرية ، ولهذا لم يكن اختلاف الصحابة والتابعين في استنباط الأحكام خصومة في الدين ، ولكنه اختلاف منهاج وتفكير في طلب الحق ، ولقد استحسن المخلصون لدينهم أن يكون بين الصحابة ذلك الاختلاف حول ما يستنبط بالرأى ، ولذا قال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : « ما يسرنى باختلاف أصحاب رسول الله حمر النعم ، ولو كان رأياً واحداً لكان الناس في ضيق » .

ويجب أن يعلم أن الخصومة في الدين غير الاختلاف المذهبي ، إذ الاختلاف ينبعث من الفكر القوى المستقل ، والخصومة تنبعث من التعصب الطائفي الذى قررنا وجوب محوه ، فالاختلاف يكون فيه تعرف وجهات النظر المختلفة ، وكلما كانت المعرفة واسعة باختلاف العلماء كانت الدراسة أكمل ، ولذا كان يقول أبو حنيفة رضى الله عنه : « أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف العلماء » ، ولقد اعتبر الإمام جعفر الصادق أفقه أهل عصره ، لأنه كان أعلم الناس بوجوه الاختلاف ، وقد قال أبو حنيفة سأله عن أربعين مسألة فكان يقول : « الحجازيون يقولون كذا ، وأتم معشر العراقيين تقولون كذا ، ونحن نرى كذا ، فاعجب به أبو حنيفة أيما إعجاب ، وقال فيه ما قال » .

هذا هو الاختلاف ، أما الخصومة فهي النظرة الجائنية التى لا تصوب فيها الأنظار إلى لب الحقائق فى ذاتها ، ولكن تنحرف إلى جانب من جوانبها ، وزاوية فيها ، ولا تنظر الخير فى سواها ، وإن الخصومة افتراق ، وتؤدى إلى ضيق الفكر ، والنظر إلى الحقائق بنظر متحيز .

١٠ — ولقد مضى العهد الذى كان يجرى فيه النخاصم فى الدين ، فإن الأعداء كانوا يريدون منا أن نشغل أنفسنا بهذا الاختلاف ليوسعوا الثغرة التى ينفذون منها إلينا كما أشرنا ،

ونحن وقد علمنا ذلك القصد منهم يجب علينا أن نكون أمامهم كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضاً ، إذا اتجهوا إليه صدموا بجدرانهم ، وإنه مما يذكره علماء الأحياء أن الغابة إذا وقع فيها حريق تنسى الوحوش اقتراسها فنمر أمامها فرائسها ، فلا تعيرها التفاتاً ، لأن الكوارث المفاجئة تزيل الأحقاد المستكنة أو تضعفها ، ونحن الآن قد صرنا غرضاً ينال ، ولا مطمع لأعداء الإسلام في أهله إلا بفرقه ، وبطوائفه وبالخصومات الدينية ، فعلياً أن نزيل ما في نفوسنا ونتقدم لخدمة شرع الله تعالى بقلوب مخلصة ونيات محتسبة .

١١ — ولذلك يجب أن ندرس كل ما حملته إلينا الثقافة الإسلامية العريقة من آراء ومذاهب ، ونحب أن ننبه هنا إلى أمرين قد أشرنا إليهما في هذا من قبل ، أو هما من لوازم ما قلنا وما يترتب عليه ، وهنا نصرح بهما غير مكتملين بالإشارة .

أولهما — ألا يعتقد معتقد أن الآثار الفقهية لمذهب الإمام زيد أو مذهب ابن أخيه الإمام جعفر الصادق تفرق في جملة ما اشتملت عليه من فقه افتراقاً كثيراً يجعل المنازع متباينة تمام التباين ، وحسب القارىء أن يعلم أن الصلة العلية بين الأئمة أصحاب المذاهب التي انتشرت في الأمصار كانوا على اتصال بأئمة آل البيت رضوان الله تعالى عنهم ، فأبو حنيفة كان على اتصال بالأئمة محمد بن الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وعلى اتصال بالإمام زيد ، ومن حمل رسالته من بعده من آل البيت ، مثل الإمام عبد الله بن حسن الذي مات في حبس المنصور شهيداً مظلوماً ، كما حمل أبو حنيفة من بعد ، وكان الإمام مالك رضي الله عنه على صلة بالإمام جعفر الصادق ، وكان به معجبا ، وكان يقول : « ما رأيت جعفر بن محمد إلا صائماً أو مصلياً أو تالياً للقرآن ، وإذا كان الشافعي لم يمكنه الزمان من الاتصال بأولئك الأئمة ، فقد اتصل رضي الله عنه بالصفوة من تلاميذهم ، وكان عنده رضي الله عنه عقل مبرز مدرك يستطيع أن يتعرف الآراء الحق المنسوبة إلى هؤلاء الأئمة ، وما فيه تزييد عليهم ، وقد ثبت في تاريخه رضي الله عنه أنه كانت له ولاية باليمن ،

تولى فيها بعض أعمال القضاء ، وأنه انهم أبان ذلك بأنه على اتصال ببعض زعماء العلويين الذين يريدون الانتفاض على الرشيد ، وكذلك انهم بأنه كان على اتصال بالعلويين في مكة ، وإنه إذا كان قد نفي عن نفسه الاتهام السياسى ، وإنه فى ذلك لصادق ، فإن الاتصال العلمى لم يكن لينفى ، وإنه قد صرح بأنه أخذ عن مقاتل ابن سليمان الشيعى الزيدى ، واعتبره إماما فى التفسير ، وقد قال فى ذلك : « من أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة ، ومن أراد السير فهو عيال على محمد بن اسحق ، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك ، ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ابن سليمان » ولمقاتل الشيعى الزيدى هذا مقام فى التفسير والفقه وأصوله ، لقد ألف فى التفسير « كتاب التفسير الكبير » وكتاب القراءات ، وكتاب متشابه القرآن ، وكتاب الحيوانات فى القرآن ، وله فى أصول الفقه « كتاب الناسخ والمنسوخ » .

وإذا كان التباين ليس قائما من كل الوجوه ، والاتصال كان قديما فإنه بلاشك من العلم النافع الاطلاع على آرائهم فى الفروع ، وإذا كان الخلاف فى بعض المسائل كبيرا ، فإن رأى المخالف لا يحلو من وجه تجب دراسته ويغض من قيمة العالم ألا يدرسه ، لأنه يغلق على نفسه باباً من أبواب المعرفة قد يكون فيه خير ، يؤخذ به ، وهو على أى حال فيه نور مبصر لأنه علم ، وفى كل علم نور .

الامر الثانى — الذى يجب التنبيه إليه هو أن آراء أئمة آل يلاحظ عند دراستها أنها مذاهب تدرس ، ولا تدرس على أنها اتجاه إلى طائفة معينة ، فإننا قد قررنا فى هذا التمهيد أن الطائفية يجب أن يمحي ، حتى لا يكون فى الإسلام فرقة ، وحتى يكون المسلمون جميعا فى رحمة النجاة ، ولا يكون المختص بالنجاة واحدة من سبعين ، وكفى ما كان فى الماسخى من افتراق .

١٢ — وإننا بهذه النية تتجه إلى تجميع التراث الإسلامى ، بعد أن طال أمد التفريق ، وقست القلوب ، وقد كتبنا من قبل فى أصول الفقه الجعفرى من ناحية

المصادر ، وفي أبواب من الفروع في فقه ذلك المذهب ، فكتبنا الميراث عند الجعفرية ، ولكننا لم نخص الإمام جعفر الصادق بالدراسة ، وكنا على نية أن نخصه بالكتابة رضى الله عنه ، ولكننا تأخرنا ، حتى حكم القدر العادل بأن نقدم عمه الشهيد عليه في الدراسة ، وكانهم من العترة الطاهرة عليها الرضوان ، وعلى جدنا خاتم النبيين الصلاة والسلام .

١٣ — وإنا سنسلك في دراستنا ما سلكناه في دراسة الأئمة الذين سبقت لنا بمعونة الله وتوفيقه دراستهم ، وستنتج إلى دراسة حياته ، والينايع العلمية التي استقى منها ، والبلد الذي نشأ فيه ، والعلماء الذين التزمهم ، وإن كان علم آل البيت أكثره في بيوتهم ، بيد أن الإمام زيداً رضى الله عنه لم يقتصر عليه على ما تلقى في بيته ، وبيته بيت العلم ، بل تجاوز بيته إلى الأخذ من كل أسباب العلم ، ولقد رحل إلى البصرة في هذا السبيل ، والتقى بالعلماء في الكوفة ، وفيها كان جهاده في رفع الظلم وإقامة الحق .

وإنا نرجو أن يوفقنا الله تعالى إلى تجميع نشأته التي أنتجت تلك الثمار الطيبة .
وإنا إن استطعنا بمعونة الله أن نبين نشأته باعتباره الغرس الذي كانت منه تلك الدوحة الوارفة الظلال الكثيرة الأثمار ، فإننا سنتجه إلى دراسته عصره ، لأنه إذا كانت النشأة الأولى هي البذرة في الأرض الطيبة ، فإن العصر هو الجو الذي يعيش فيه العرس والزرع ، ويحيا وينمو ، فإن كل بذرة صالحة تحتاج إلى الأرض ، وتحتاج معها إلى الجو الصالح الذي يغنيها ويميها مع الأرض الطيبة ، ولذلك عند ما وصف الله المسكان الذي ينبت صالح الغذاء الجسمي والروحي ذكر أنه البلد لا الأرض ، فقد قال تعالى : «والبled الطيب يخرج نباته بإذن ربه ، والذي خبث لا يخرج إلا نكداً ، والبلد هو الأرض والجو ، وليس الأرض وحدها ، وإن ذلك ثابت في المعاني والمادة على سواء ، والنص القرآني في المعاني أوضح ، وهو قد سبق لها .

١٣ — وإنما إذا أمدنا الله بمعونه ، ووقفنا بعنايته إلى ترضيح عصره ، فإننا تتجه من بعد ذلك إلى عليه ، وهنا نجد المصادر تضطرب ، والمنازع تختلف ، ذلك أن الذين يحملون اسم الزيدية ، ويتسبون إلى ذلك الإمام الجليل قد توزعتهم الأرض ، ولم يجتمعوا في مكان واحد وكلهم يدعى أنه يمثل بآرائه ذلك الإمام ، وأنه ينقلها ويحكمها ، وأن الصدق عنده . وقد قال صاحب مطلع البدور ، وجمع البحور : « الزيدية بالعراق في أماكن مشتتة ، وبالحجاز في بوادي المدينة ، وهم على أصل الفطرة ، ومنهم من هم في اليمن في العوالي والنجود ، وبعض بطون تهامة ، وإن زيدية اليمن كالشجرة البيضاء في أديم النور الأسود »^(١) .

ولعله يقصد بهذا التشبيه أن زيدية اليمن ليسوا هم الزيدية كلهم ، ولا أكثرهم ، بل هم نادرين في عدد الزيدية الكبير كندرة الشجرة البيضاء في أديم ثور أسود ، رلعله يقصد أيضاً أن مذهبهم هو المذهب النير البين أو الواضح في المذاهب الزيدية .

وإنه في الجملة قد حمل اسم الزيدية جماعات مختلفة في منازعها ومناهجها ، وكان كل أرض حل فيها أخذ المذهب من لون هذه الأرض وخواصها ، كما يحمل النهر في مروره في مجراه لون الأرض التي يمر بها مع لونه وطبيعته .

١٤ — وإن هـذا يتقاضانا أن نتحرى أى البلاد أصدق نقلاً عن زيد ، وتصويراً لتفكيره العلمي والسياسي ، وإنما نرجو أن نهتدى إلى ذلك وإنه لعسير ، وليس بالسهل اليسير ، ذلك أننا لا نجد ماثوراً واضحاً نميز به الأقوال المختلفة ، فنجعله المقياس الصادق ، الذي يحكي آراء الإمام بصورة صادقة نستطيع معها أن نحكم بأن ما يوافقها صدق ، وما يقاربها قريب منه ، وما يخالفها ليس سليم النقل ، اللهم إلا إذا اعتبر المجموع المنسوب إلى الإمام صحيح النسبة ، فإنه يكون

(١) مطلع البدور وجمع البحور ج ١ ص ٢٦ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية الكبرى برقم ٤٣٢٢ .

عندنا إذن المقياس الصادق الذي توزن به الآراء الفقهية المنسوبة إلى الإمام زيد ، سواء منها ما يعد أصلاً ، وما يعد فرعاً .

ولكن قد تكلم الناس في نسبة ذلك الكتاب إلى الإمام زيد ، وإتنا سنتجه بعون الله تعالى إلى فحص النسبة ومدى صحتها ، وسنوازن في سبيل ذلك بين المروى فيه عن علي كرم الله وجهه ، والمزوى في صحاح السنة ، فإن وجدنا كثرة ما يروى في الصحاح يخالف كثرة ما يروى في المجموع ، فإتنا نقرر أن النسبة مشکوك في أمرها ، وتعرفنا الفقه من جانب آخر ، لعله أصدق نسبة ، وإن لم تكن الكثرة مخالفة ، فإننا نقبل نسبة المجموع إليه راضين ، ونجعل المجموع ميزاناً لمعرفة الأقوال الصادقة النسبة من غيرها ، ذلك لإتنا نقبل دائماً ما تلقاه العلماء بالقبول ، وما رجحت نسبته ما لم يوجد دليل ينقض الأمر المقرر ، لأن ذلك الدليل يتبع ، والشك المجرد عن الدليل لا يكفي في رد ما تلقاه الناس بالقبول ، فإن تلقى الأجيال لأمر من غير اعتراض دافع هو في ذاته حجة للإثبات ، أو كما يقول الفقهاء هو ظاهر يشهد بالصدق ، فلا يدفع ذلك الظاهر إلا بحجة مانعة من الصدق ، ومثل ذلك مثل ما يقرره الفقهاء من أن اليد دليل الملك ظاهراً ، فلا تزول الملكية الباتة بهذا الظاهر إلا إذا وجد دليل ينقضها .

١٥ - وإتنا بعد التسليم بصحة النقل في كتاب المجموع يكون من الواجب علينا أن نتعرف الموازين الذي كان يبنى عليها استنباطه ، ذلك أن المجموع فيه روايات يرويها عن النبي ﷺ ، وفيه روايات عن أبيه وعن آل البيت ، ويقف في الرواية عند علي رضي الله عنه ، ولا يزيد فلا يروى عن الصحابة سواء ، مع أنه لم يطعن في كبار الصحابة ، كما فعل كثيرون من المتشيعين . وأحياناً لا يروى بل يقول رأيه ، كما رأينا في باب الكفاءة في الزواج ، وكما رأينا في تحريم لبن الفحل ، وتحريم المصاة والمصتين في الرضاعة .

وإذا كانت له رواية وله رأى ، فما مقياس الرواية الصادقة عنده ، هل

ما يروى عن آل البيت دون غيرهم ؟ وما مقياس الاجتهاد بالرأى عنده ، أيعتمد على القياس ، وعمومات القرآن ، وأيعتمد على المصالح ، أم يرد العقل والاستصلاح ويتجه إلى العقل وحده ، غير معتمد على سواه . حيث لا نص بناء على ما قرره فقهاء المعتزلة من أن العقل يحسن ويقبح ، وأن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، . أن العقل بناء على هذا يأمر وينهى حيث لا يعرف نص عن الشارع بالأمور . أو النهى بالطلب أو التحريم أو الكراهة أو الإباحة ؟

وإن معرفة الموازين التي كان يقيس بها الرواية الصحيحة من غير الصحيحة وطرق الاجتهاد بالرأى المستقيم أو غير المستقيم هي ما يقرم به أصول الفقه الزيدى ، ولا شك أن المجموع ليس فيه ما يبين ذلك ويوضحه ، وإن كان فيه شيء من ذلك فهو إشارات وليس بعبارات ، هو إيماء إلى أصول ، وليس بياناً لأصول .

١٦ — ولذلك كان لابد من التماس الأصول من جهات أخرى ، وتلك الجهات تلتبس من أصول الفقه الزيدى التي دونها الأخلاف الذين قاموا على ذلك الفقه من بعده ، وهنا تعترضنا صعوبات من نواح ثلاث :

أولها — أنه المذهب الزيدى قد تشعب ، فمقد تبعه ناس في العراق ، وناس في الجزيرة العربية ، وناس في خراسان ، وكثيرون في اليمن ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ، وإن كل إقليم قد صبغ المذهب بصبغته في السياسة وفي الفقه ، حتى صار يظن أن الزيدية مذاهب وليست مذهباً واحداً ، قد استقامت أصوله ، وتفرعت فروعه على هذه الأصول ، وإذا كانت الزيدية قد اختلفت في السياسة ، فهي في الفقه أكثر اختلافاً .

الثانية — أن باب الاجتهاد في المذهب الزيدى مفتوح لم يغلق ، وقد كان مفتوحاً في الأصول كما هو في الفروع ، فهل الذين جاموا من بعد الإمام زيد التزموا الأصول الفقهية التي التزمها ولم يزيدوا عليها ، وبذلك يكونون مجتهدين

في المذاهب ، وليسوا مجتهدين مطلقين ، فإن الاجتهاد المطلق يقتضى الاجتهاد .
في الأصول وفي الفروع معاً .

الثالثة — أن كتب المذهب الذى ينسب إلى الزيدية تشتعل على آراء الأئمة
ما بين سنية وشيعية ، وأن لفقه الأئمة الأربعة مقاماً لا ينكر ، كما لم ينكر زيد
الطاهر إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

من أجل هذا كان تعرف أصول الإمام زيد رضى الله عنه — ليس الطريق
فيه معبداً سهلاً ، بل لا بد من تذليل عدة عقبات ليس من السهل تذليلها ، وإنا
إن شاء الله تعالى سنسعى لتحقيق هذه الغاية مستمدين من الله تعالى العون والتوفيق ،
ولولاهما ما استطعنا شيئاً .

١٨ — هذا وإنا لا بد قبل أن نخوض في فقه الإمام أن ندرس حياته ولا بد
أن ندرس الثقافة التى تلقاها ، والبيت الذى نبت فيه ونبتدىء بذلك بعونه تعالى .

زيد بن علي

(٨٠ - ١٢٢ هـ)

مولده :

١٨ — هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، جده الأعلى من قبل أبيه علي بن أبي طالب فارس الإسلام وباب مدينة العلم ، وأقضى الصحابة ، وابن عم رسول الله ﷺ ، وأخوه عند المؤاخاة ، وجده من قبل أمه محمد ابن عبد الله ، ورسول الله وخاتم النبيين ، فهو بهذا ذو النسب الرفيع الذي لا يدانيه نسب ، ولا يقاربه شرف إذا تفاخر الناس بالنسب ، ولكن محمداً ﷺ خاطب بني هاشم ، فقال لهم : يا بني هاشم « لا يأتيني الناس بالأعمال وتأتوني بالأنساب ، ولذلك ضمت العترة النبوية إلى ذلك النسب الطاهر العمل الصالح ، فكان نورهم بالعمل الصالح يسعى بين أيديهم .

وقد ولد زيد رضي الله عنه في سنة ٨٠ من هجرة الرسول (١) ، ولم يذكر العلماء تاريخ مولده ، ولكن جل الروايات على أنه قتل شهيداً في الميدان للدفاع عن الحق سنة ١٢٢ وأجمع المؤرخون على أن سنه يوم مقتله كانت لا تتجاوز الثانية والأربعين ، وبذلك يكون استشهادَهُ وهو شاب مقبل على الحياة ، ولكن حب الحق دفعه إلى الثورة على الظلم . كما سنين عند الكلام في مقتله رضي الله عنه ، وإمه كانت أمة سنديّة أهداها إلى أبيه المختار الثقفى ، والهنود أهل تأمل وتفكر ،

(١) جاء في مقدمة المجموع : « روى أنه لما ولد سنة ٧٥ ؛ بشر به علي بن الحسين ، فأخذ المصحف في فتحه ، ونظر فيه فخرج أول سطر إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ، فأطبقه وفتح الثانية فخرج « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء ، فأطبقه ثم فتح فخرج « وفضل الله المجاهدين ، فأطبقه ، وقال عزيت عن هذا المولود ، وإنه لمن الشهداء ، وهذا يدل على أنه ولد سنة ٧٥ ، ولكن يكون على هذا عمره عند وفاته ٤٧ سنة ، وهذا خلاف ما أجمع عليه المؤرخون ، ولذا اخترنا ما ذكرنا ..

وزهادة ، وبذلك التقى في زيد ، نسب رفيع وعلم ونبل ، وذكاء على بن أبي طالب ،
مع التأمل الهندى .

أبوه :

١٩ - وإذا كنا لا نستطيع التعريف الكامل بأمه ، فإننا نستطيع التعريف
المقرب لأبيه ، وأبوه هو على زين العابدين بن الحسين رضى الله عنهما ، وهو الابن
الذكر ، الذى بقى من أولاد الحسين رضى الله عنه ، فقد قتل أخ له فى المعركة
الفاجرة التى شنها يزيد وعماله على الإمام الحسين بن الطاهرة فاطمة الزهراء .

ولم يحضر المعركة على هذا ، لأنه كان مريضاً ، وقد كان فى الثالثة والعشرين
من عمره أو يزيد على ذلك ، ولعل الله سبحانه وتعالى أبقاه من هذه السيوف
الآثمة لتبقى ذرية الحسين الصلبة من بعده فى عقب على هذا ، ولقد هم عمال يزيد
أن يقتلوه ، ولكن الله كف أيديهم عنه ، فقد ذهب بعد هذه المقتلة التى كانت
فى أهل البيت إلى يزيد ، فخرضه بعض الفجرة على قتله ، ولكن نجاه الله ، ولقد
جاء فى تاريخ أبى الفداء : « أشار بعض الفجرة على يزيد بقتله أيضاً ، فنهه الله تعالى
منه . ثم كان يزيد بعد ذلك يكرمه ويجلسه معه ، ولا يأكل إلا معه ، ثم بعثهم
إلى المدينة ، وكان على بالمدينة محترماً معظماً .

وأم على هذا كانت من سبايا الفرس ، من أولاد كسرى ، وقد ذكر الزمخشرى
فى كتابه ربيع الأبرار : « إن يزدجر كان له ثلاث بنات ميسين فى زمن عمر بن
الخطاب ، فكانت إحداهن لعبد الله بن عمر فأولدها سالماً ، والآخرى
لمحمد بن أبى بكر الصديق ، فأولدها القاسم ، والآخرى للحسين بن على فأولدها
علياً زين العابدين . »

وإن الثلاثة كانوا من العلماء الأجلاء ذوى الفضل فى العلم والتقى .

وقد كان على بن الحسين دائم الحزن شديد البكاء ، لأنه عاش بعد أن قتل
الأحبة من قومه وآله ، وقد قيل له فى ذلك ، فقال رضى الله عنه : « إن يعقوب

عليه السلام بكى حتى ابيضت عيناه على يوسف، ولم يعلم أنه مات، ولم أدركت بضعة عشر من أهل بيتي يذبحون في غداة يوم واحد، أفترون حزنهم يذهب من قلبي؟^(١) .

٢٠ — وإن الحبسات الى أصابت نفسه عقب مقتل أسرته ترتب عليها ثلاثة

أمور، كل واحد منها كان فيه خير وفير .

أولها — أنه لم تنزع نفسه إلى الاشتغال بالسياسة . لأنه رأى ما ترتب على ذلك في أسرته ، بيد أنه مع ذلك لم يقر ظالماً في ظلمه . وما كان يرضى عن حق يهدر ، ولم يكنه شغل نفسه بإسداء الخير ، ودرس الدين وكان يتخذ الثقة من الحكام الظالمين ، ولذلك قال رضى الله عنه : « التارك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالناذ كتاب الله تعالى وراء ظهره ، إلا أن يتقى مهم تقاة . وقد قيل له : « وما التقاة » قال : يخاف جباراً عنيداً أن يستطيل عليه أو أن يطغى » .

وتانيها — أنه انصرف إلى العلم والدراسة والفحص لأبه وجد في ذلك غداء قلبه وسلوان نفسه ، وصرفاً لها عن الهم الدائم ، والألم الواصب المستمر ، ولذلك طلب الحديث ، واتجه إليه ، وطلب الصالحين ، وأخذ عنهم وقد كان يطلب العلم من كل شخص سواء أكان رفيعاً في أعين الناس أم كان غير رفيع ما دام عنده علم ينتفع به ، وقد روى أنه كان إذا دخل المسجد تخطى الناس حتى يجلس في حلقة زيد بن أسلم ، فقال نافع بن جبير بن مطعم القرشي عاتباً : « غفر الله لك ، أنت سيد الناس تأتي تنخطى خلق الله وأهل العلم وقريش ، حتى تجلس مع هذا العبد الأسود ، فقال له على بن الحسين ، إنما يجلس الرجل حيث ينتفع ، وإن العلم يطلب حيث كان » . وقد روى أنه كان يسعى للالتقاء بسعيد بن جبير التابعي الذي كان مولى من الموالي ، فقيل له ما تصنع به ؟ قال : أريد أن أسأله عن أشياء ينفعنا الله بها ، ولا منقصة ، إنه ليس عندنا ما يرمينا به هؤلاء ..

الأمر الثالث : أنه من وسط صخرة الأحزان والآلام نبعت الرحمة ، ففاض قلبه بها ، فكان رحيمًا بالناس ، كثير الجود والسخاء ، فما علم أن على أحد ديناً ،

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ١٠٧ طبع السلفية .

وله به مودة إلا أدى عنه دينه ، ودخل على محمد بن أسامة بن زيد بن حارثة يعود ، فوجده يبكى ، فقال ما يبكيك ، فقال عليّ دين . قال وكم هو ؟ قال خمسة عشر ألف دينار ، فقال زين العابدين هي عليّ .

وقد قال محمد بن إسحاق : « كان ناس بالمدينة يعيشون لا يدرون من أين يعيشون ومن يعطيهم ، فلما مات علي بن الحسين فقدوا ذلك ، فعرفوا أنه هو الذي كان يأتيهم بالليل بما يأتيهم به ، ولما مات رجسوا في ظهره وأكتافه أثر حمل الجراب إلى بيوت الأراامل والمساكين ، .

ولقد كانت صدقاته كلها ليلاً ، وكان يقول رضى الله عنه : « صدقة الليل تطفي غضب الرب ، وتنير القلب والقبر ، وتكشف عن العبد ظلمة يوم القيامة ، . ولم تكن رحمة زين العابدين بالناس وبالمصلين عطاء يعطى ، بل كانت مع ذلك بمحاقة وعفواً ، يعفو عن القريب وعن البعيد ، وعن ظلمه وأساء إليه ، نال منه ابن عمه حسن بن حسن وهو ساكت ، فلما كان الليل ذهب إلى منزل ابن عمه ، وقال له : يا ابن العم إن كنت صادقاً يغفر الله لي ، وإن كنت كاذباً يغفر الله لك ، والسلام عليك ، ثم رجع ، فلحق به ابن عمه فصالحه .

وتروى الأعاجيب عن رحمة وسماحته ، ومنها أن جارية كانت تحمل الإبريق وتسكب منه الماء ليتوضأ ، فوقع على وجهه وشججه ، فرفع رأسه إليها لائماً ، فقالت الجارية له : إن الله تعالى يقول : « والسكاظمين الغيظ ، فقال : قد كظمت غيظي ، فقالت : والعافين عن الناس ، فقال : عفا الله عنك ، فقالت : والله يحب المحسنين ، قال : أنت حرة لوجه الله تعالى ، .

٢١ — وقد كان رضى الله عنه لا يسير الذين يذمون الأئمة الراشدين ، ولم يعلم عنه رضى الله عنه أنه قال في أبي بكر وعمر وعثمان إلا خيراً ، وكان يعتبر بحجة المتشيعين لآل عليّ الذين يذمون أولئك الأئمة غير سائغة ، بل يعتبرها عاراً ، ولذا روى عنه أنه قال لبعض الشيعة : « أيها الناس أحبونا حب الإسلام ، فما برح

حبكم حتى صار علينا عاراً وحتى بغضتمونا إلى الناس ، فهو في هذا الكلام القيم يدعو الذين يغالون في المحبة إلى أن تكون محبتهم في دائرة الإسلام وآدابه ، فلا يذموا العادلين الذين قربهم النبي ﷺ ، وكانوا منه بمنزلة الحواريين من عيسى ابن مريم عليه السلام .

ويروى أنه جلس إليه قوم من أهل العراق ، فذكروا أبا بكر وعمر فقالوا منهما ، ثم ابتدءوا في عثمان ، فقال لهم رضى الله عنه : أخبرونا أأنتم من المهاجرين الأولين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله ؟ قالوا : لا . قال أفأنتم من الذين : « تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم » . قالوا : لا . فقال لهم أما أنتم فقد أفررتهم على أنفسكم وشهدتكم على أنفسكم أنكم لستم من هؤلاء ولا من هؤلاء وأنا أشهد أنكم لستم من الفرقة الناجية الذين قال الله فيهم : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » الآية ، فقوموا عني لا بارئ الله فيكم ، ولا قرب دوركم ، أنتم مستهزون بالإسلام ، ولستم من أهله » (١) .

ولم تكن محبته لجده على كرم الله وجهه فيها مغالاة ، ولم تدفعه إلى أن ينحله من الأحوال ما لم يثبت من الدين عنده .

ولقد ادعى بعض الشيعة في عهده أن عنياً سيرجع ، فسئل في ذلك على زين العابدين ، قال له قائل : « متى يبعث علي » ؟ فقال رضى الله عنه : « يبعث والله يوم القيامة وتهمة نفسه » .

٢٢ — بهذه الخلال السمحة الكريمة ، وبهذا الاعتدال في التفكير والرأى ،

(١) "إدابة والنهاية ج ٩ ص ١٠٧ ، وقد رويت هذه الرواية منسوبة إلى محمد الباقر بن علي زين العابدين ، ولعل الواقعة تكررت فتكرر معها القول ، مرة مع الأب ، ومرة مع الابن .

وبهذه التقوى التي لا تعرف سوى الله — اشتهر على زين العابدين فأجله الناس وأحبوه ، حتى إنه كان إذا سار في مزدحم أفسح الناس له الطريق .

ويروى من عدة طرق أن هشام بن عبد الملك حج قبل أن يتولى الخلافة ، فطاف بالبيت ، فلما أراد أن يستلم الحجر لم يتمكن حتى نصب له منبر فجلس عليه وسلم ، وأهل الشام حوله ، وبينما هو كذلك إذ أفبل على بن الحسين ، فلما دنا من الحجر ليستلم تنحى عنه الناس إجلالاً له وهيبة واحتراماً ، وهو في بزة حسنة ، وشكل مليح ، فقال هشام من هذا ؟ استنقاصاً له ، وكان الفرزدق الشاعر حاضراً ؟ فقال أنا أعرفه ، فقال هشام من هو ؟ فأشدد الشاعر الفحل تلك القصيدة :

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم	هذا التقي التقي الطاهر العلم
إذا رأيته قریش قال قائلها	إلى مكارم هذا ينتهى الكرم
ينبى إلى ذروة العز التي قصرت	عن نيلها عرب الإسلام والعجم
يكاد يمسكه عرفان راحته	ركن الخطيم إذا ما جاء يستلم
يغضى حياء ويغضى من مهابته	فما يكلم إلا حين يبتسم
بكفه خيزران ريحها عبق	عن كف أروع في عرينه شم
مشقة من رسول الله نبوته	طابت عناصرها والخيم والشم
ينجاب نور الهدى من نور غرته	كالشمس ينجاب من إشراقها الغيم
جمال أثقال أفوام إذا فدحوا	حلو الشمائل تحلو عنده نعم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بجده أنبياء الله قد ختموا
من جدّه دان فضل الأنبياء له	وفضل أمته دانت لها الأمم
عم البرية بالإحسان فانقشعت	عنها الغواية والإملاق والظلم
كلتا يديه غياث عم نفعهما	يستوكفان ولا يعرفهما العدم

سهل الخليفة لا تحشى بواده
لا يخلف الوعد ، ميمون نقيته
من معشر حبه دين وبغضهم
يستدفع سوء والبلوى بحبه
مقدم بعد ذكر الله ذكرهم
إن عد أهل النقي كانوا أئمتهم
لا يستطيع جواد بعد غايتهم
هم الغيوث إذا ما أزمة أزمته
يأبى لهم أن يحل الذم ساحتهم
لا ينقص العدم بسطاً من أكفهم
أى الخلائق ليست فى رقابهم
فليس قولك من هذا بضائره
من يعرف الله يعرف أولية ذا
بزينه إفتان الحلم والكرم
رحب الفناء أريب حين يعزم
كفر وقربهم منجى ومعتصم
ويستزاد به الإحسان والنعم
فى كل حكم ومحتوم به الكلم
أوقيل من خير أهل الأرض قيلهم
ولا يدانيهم قوم وإن كرموا
والأسد أسد الشرى والبأس محترم
خيم كرام ، وأيد بالندى هضم
سيان ذلك إن أثروا وإن عدموا
لأولية هذا أوله نعم
العرب تعرف من أنكرت والعجم
فالدين من بيت هذا ناله الأمم

ولقد روت كتب التاريخ والسير والأدب هذه القصيدة منسوبة إلى الفرزدق الشاعر ، ولم يتشكك الرواة والمؤرخون فى نسبتها إلى الفرزدق ، وأكثر كذب الأدب لم تثر عجاوجة شك حولها ، ولكن الأصفهاني بعد روايتها كاملة كما نقلنا ذكر أنها ليست من نفس الفرزدق ولا على منهاجه ، لأن الفرزدق كان منهاجه فى الشعر غير ذلك ، إذ كان يستوعر فى أسلوبه وألفاظه ، وخياله ، لأنه تخير منهاج شعراء البادية الجاهليين كما مرى القيس والأعشى وغيرهما ؛ ورجح الأصفهاني نسبتها إلى بعض شعراء آل البيت ولم يذكره .
وإننا لا نرى ذلك الشك سائغاً ، أو يتفق مع المنهاج السليم فى دراسة الروايات للأسباب الآتية :

أولها — تضافر الروايات كلها على نسبتها إلى الفرزدق ، وعدم محاولة
الأصفياني الطعن في الرواية بتكذيب روايتها .

ثانيها — أنه لم يعين بالدليل الشاعر الذي تنسب إليه من بين شعراء آل البيت ، ولا يصح
أن يلغى نسب قصيدة لأبيها وقائلها ، ويتركها مجهولة النسب ، أو ينسبها بغير حجة .

ثالثها — أن الشاعر الذي يستوعر قد يرق أحياناً على حسب المقام الذي
يقول فيه ، فإذا كان الشاعر يصف البادية بآكامها وما فيها فإنه يستوعر كطبيعته
وطبيعة الموضوع الذي يتصدى لوصفه ، وإذا كان الموضوع الذي يتكلم فيه
وصفاً لأخلاق وشيم فإنه بلا ريب سيلين ، وإلا ما كان شاعراً مجيداً يتخير
ما يناسب كل مقام من مقال .

وإن امرأ القيس الجاهلي رق شعره في آخر حياته عند ما نزلت به النوازل ،
ولسنا بمقام الرواية للأدب ، حتى ننقل لك وصفه لمرضه وما نزل به ، وكذلك
الاعشى وكعب بن زهير عندما مدحا النبي ﷺ رق شعرهما رقة تنفق مع شيم
النبي ومكارمه ، فليست رقة الفرزدق في هذه القصيدة بغريبة ، تستدعي
الإنكار والشك .

ويجب هنا أن نقرر أن الفرزدق كان يميل ميلاً شديداً إلى آل البيت ،
وإن لم يكن من الشعر فيهم اتقاء لأذى الأمويين ، والفرزدق هو الذي التقى
بالحسين في الطريق إلى العراق ، وحذره من الذهاب وقد سأله الحسين عن حالهم
فقال له : « على الخير سقطت ، قلوبهم معك ، وسيوفهم مع بني أمية » .

ولقد نزل الأذى بالفرزدق بسبب هذه القصيدة ، فحبسه هشام أمداً بعسفان ،
وهو مكان بين مكة والمدينة ، فأرسل إليه على بن الحسين رضي الله عنهما
بأثنى عشر ألف درهم فلم يقبلها ، وقال : « إنما قلت ما نزلت الله به من رجل ونصرة للحق ،
وقياماً بحق رسول الله ﷺ في ذريته ، ولست أعتاض عن ذلك بشيء » ، فأرسل إليه :
« قد علم الله صدق نيتك في ذلك ، وأفسمت عليك بالله لتقبلها ، فتقبلها منه » .

نشأة زيد

٢٣ — فى ظل هذه الدوحة الكريمة نشأ زيد وترعرع وتربى ، وإنه يلاحظ فى وسطه الذى نشأ فيه ثلاثة أمور كلها يؤدى إلى أعظم تهذيب ، وأكمل خلق ، وأعلى المكارم .

أول هذه الأمور — هو ذلك الشرف النسبى الذى لا يحلو إليه نسب فى العرب أو غير العرب ، فهم عترة النبي ﷺ ويجرى فى دماءهم دم النبي الطاهر ، وإن ذلك النسب يعلوهم عن سفاسف الأمور ، ويتجه بهم إلى معاليها وعظائمها .

وثانيها — أنهم أصيبوا بشدائد وحن لا تنفق مع ما يستحقونه من تكريم ، فكانت تلك الحن سبباً فى أن يتظامنوا للناس من غير ذلة ، وأن يعطفوا ، وأن يكونوا رحماء بهم ، وإن أعظم الرجال دائماً يلتقى فيهم شرف النسب وعزته ، مع صقل الحن وتجاربها ، وقد رأيت كيف دفعت الملمات علياً زين العابدين أبا زيد إلى ما كان فيه من رحمة ورفق بالناس ، وقد رأى زيد فى تربته الأولى هذه المكارم وذلك السمو الروحى .

الامر الثالث — اتجاه الأسرة إلى العلم ، فإن الحن وويلاتها جعلتهم يتجهون إلى أمر يكون فيه سلوان لهم عما هم فيه ، فلم يجدوا إلا العلم ملاذاً يلوذون به ، ولقد جربوا السياسة فلم يجدوها إلا عوجاء لا تستقيم ، فاتجهوا إلى العلم يستفرغون فيه كل قواهم ، وهم حفدة على مدينة العلم ، وعترة النبي صاحب الرسالة الإلهية .

فإن اتجهوا إلى العلم ، فقد اتجهوا إلى المعين الذى جرى إليهم من أسلافهم ، وهم بيت النبوة وبيت العلم معاً ، ولذلك لانجد غرابة إذا وجدنا العلماء البارزين والأئمة المجتهدين فى ذلك البيت الكريم ، فى عصر ذلك الشاب المبتدى كان يتلاقى فى هذا البيت أكثر من أئمة أربعة فى العلم والفقه ، بعضهم فى مثل سنه أو قريب ،

وبعضهم أكبر منه ففي عصر واحد ، كان في البيت الإمام زين العابدين كبير الأسرة ، وابنه محمد الباقر الذي بقر العلم وشقه ، والذي كان يكبر زيدا ، وقد كان له أستاذاً بعد أبيه ، وكان في البيت أيضاً جعفر بن محمد رضى الله عنهما ، وهو في سن زيد ، وإن كان ابن أخيه ، وكان مع هؤلاء في المدينة أيضاً عبد الله بن حسن ، وهو في مثل سن زيد أيضاً ، وكل هؤلاء أئمة أخذ عنهم فقهاء العصر ، وأئمة الفقه ، فعن محمد الباقر أخذ أبو حنيفة ، وكتاب الآثار لأبي حنيفة فيه الروايات الكثيرة عنه وعن ابنه جعفر ، وأخذ أيضاً عن عبد الله بن حسن ، وكانت له به صحبة . . . وهكذا .

روايته عن أبيه :

٢٤ - في هذا البيت الذي يعد مهد العلم النبوي نشأ زيد وتكونت ميوله ومنازعه في الحياة ، واتجاهاته ، ولعله كان من نعمة الله على العلم أن أبعد أولئك الأئمة عن السياسة وما فيها من مشاغل - إلى العلم ، وقد تلقى زيد علمه الأول فيه ، ولا شك أنه حفظ القرآن الكريم ، فإنه كان عتاد كل مؤمن وخصراً إذا كان يطلب فقه الدين ويطلب حقائقه ويتعمق في دراسته ، وقد اتجه من بعد القرآن إلى الحديث يتلقاه عن أبيه وعن أخيه ، وأبوه قد روى عن كثيرين من آل البيت فقد روى عن علي رضى الله عنه كثيراً والطريق إليه إما أن يكون من آل البيت أو من غير آل البيت ، وقد يكون الطريق إلى علي كرم الله وجهه الحسين نفسه ، ومن ذلك حديث يجمع عليه في الصحاح الستة ، وهو ما رواه علي زين العابدين ابن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال : « أصبت بكراً (أى جملاً) يوم بدر وأعطاني رسول الله ﷺ شارفاً ، فأنتخمتما بياض رجل من الأنصار ، وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا ! (أى خطباً يعد من العطر) أستعين به علي وليمة فاطمة ، ومعى رجل من بني قينقاع ، وفي البيت حمزة بن عبد المطلب ، وقينة تغنيه ، فخرج حمزة بالسيف ، فخب أسنمتها ، وبقر خواصرهما وأخذ من

أكبادهما ، فرأيت منظراً عظيماً . فأتيت النبي ﷺ ، فأخبرته ، فخرج يمشى ومعه زيد بن حارثة حتى وقف على حمزة ، فغيط عليه ، ورفع حمزة رأسه ، فقال :
« لستم عبيد آبائي ! ! » ، فرجع رسول الله ﷺ يمشى القهقري .

وواضح من سياق الحديث أن ما كان من حمزة إنما كان من الخمر ، وقد كان ذلك قبل أن ينزل النص القاطع بتحريمها ، ولهذا الحوادث وأشباهاها كان عمر رضى الله عنه يضرع إلى ربه قائلاً : « اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً » .

ومن روايته عن غير على رضى الله عنه موعن طريق آل البيت ما رواه بسند متصل بأسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : « لا يرث المسلم الكافر » .

وأحياناً كان الإمام على زين العابدين يروى الحديث مرسل لا يذكرفيه الصحابي الذي رواه ، وذلك لأنه في عهد لم يكن التشدد في وصل السند ثابتاً ، لقرب العهد من النبي ﷺ ، ولعدم فشو الكذب ، ولوجود البقات الذين يطمان لنقلهم ، ولا يسألون من أين جاءوا بهذا .

وقد ذكر المحدثون أنه روى مع من روى من آل البيت من ابن عباس وجابر ، ومروان ، وصفية أم المؤمنين ، وأم سلمة وغيرهم من الصحابة .

وقد روى عن على زين العابدين الزهري رضى الله عنه ، وهو بحر العلم كما قال الإمام مالك رضى الله عنه ، فقد كان أوثق الناس بعلا وأدقهم علماً بما أثر عن الصحابة والتابعين الذين كانوا أكبر منه كسعيد بن المسيب ، ونافع مولى عبد الله بن عمر وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ومن ذلك ما رواه عبد الرزاق عن ابن شهاب الزهري عن على بن الحسين أن صفية (أم المؤمنين) رضى الله عنها جاءت إلى رسول الله ﷺ ليلاً تزوره ، وهو معتكف بالمسجد ، فحدثته ثم قامت فقام معها ، فمر رجلان من الأنصار ، فلما رأيا النبي ﷺ أسرع ، فقال رسول الله ﷺ : « على رسلكما ، إنها صفية بنت حيي » ، فقالا سبحان الله يا رسول الله ، فقال عليه السلام « إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم ، وإنى خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً » .

٢٥ — وهكذا نرى أن الإمام زين العابدين كان محدثاً ، وقد أخذ ابنه عنه علم الحديث ، كما أخذ عن غيره ، وقد أخذ عن أبيه أيضاً الفقه كما أخذ عنه الحديث ، وقد كان زين العابدين فقيهاً ، كما كان محدثاً ، وكان ذا إحاطة فيما يدرسه من مسائل في الفقه وكان له شبه بجدته علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في قدرته على الإحاطة بالمسألة الفقهية من كل جوانبها ، والتفريع عليها. وقد كان ابن شهاب الزهري يتلقى عنه الفقه ، كما أخذ عنه الحديث ، وقد روى سفيان بن عيينة عن ابن شهاب الزهري أنه قال : « دخلنا على الحسين بن علي . فقال فيم كنتم ؟ قلت : تذاكرنا الصوم فأجمع رأي ورأي أصحابي على أنه ليس من الصوم شيء واجب إلا شهر رمضان ، فقال يا زهري ليس كما قلتم ، الصوم على أربعين وجهاً ، عشرة منها واجبة ، كوجوب شهر رمضان ، وعشرة منها حرام ، وأربع عشرة خصلة منها صاحبها بالخيار ، إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وصوم النذر واجب ، وصوم الاعتكاف واجب قال الزهري قلت : فسرهن يا بن رسول الله . قال : أما الواجب فصوم شهر رمضان ، وصيام شهرين متتابعين — يعني في قتل الخطأ لمن لم يجد العتق قال تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ، إلى قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وكان الله عليماً حكيماً ، وصيام ثلاثة في كفارة اليمين لمن لم يجد الإطعام . قال الله عز وجل : « ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ، وصيام حلق الرأس . قال الله عز وجل : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ، وصوم دم المتعة لمن لم يجد الهدى . قال الله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعت ، تلك عشرة كاملة ، وصوم جزاء الصيد ، قال الله عز وجل : « ومن قتل منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة ، أو كفارة ذلك طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً لذوق وبال أمره ، وإنما يقوم ذلك الصيد بقيمته ثم يقضي الثمن على الخطة . وأما الذي صاحبه بالخيار فصوم يوم الاثنين والخميس ، وصوم

سنة أيام من شوال بعد رمضان ، ويوم عرفة ، ويوم عاشوراء ، كل ذلك صاحبه بالخيار ، إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما صوم الإذن ، فالمرأة لا تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها ، وكذلك العبد والأمة ، وأما صوم الحرام ، فصوم يوم الفطر ، ويوم الأضحي ، وأيام التشريق ، ويوم الشك نهينا أن نصومه كرمضان ، وصوم يوم الوصال ، وصوم الصمت حرام ، وصوم نذر المعصية حرام ، وصوم الدهر حرام ، والضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه . قال رسول الله ﷺ : « من نزل على قوم ، فلا يصوم من تطوعاً إلا بإذنهم » ويؤمر الصبي بالصوم ، إذا لم يراهق تأنيساً ، وليس بفرض ، وكذلك من أفطر ليلة من أول النهار ، ثم وجد قوة في بدنه أمر بالإمساك ، وذلك تأديب من الله عز وجل وليس بفرض ، وكذلك المسافر إذا أكل من أول النهار ثم قدم أمر بالإمساك ، وأما صوم الإباحة فن أكل أو شرب ناسياً من غير عمد ، فقد أيسح له ذلك وأجزأه الله عن صومه ، وأما صوم المريض وصوم المسافر ، فإن العامة اختلفت فيه فقال بعضهم يصوم ، وقال قوم لا يصوم ، وقال قوم إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما نحن فنقول : يفطر في الحالين جميعاً ، فإن صام في السفر والمرض فعليه القضاء ، قال الله عز وجل : « فعدة من أيام أخر » (١) .

٢٦ — تلقى إذن زيد في نشأته الأولى الفقه عن أبيه فقد كان فقيها واسع العلم والمعرفة ، وكان يأخذ بكتات الله تعالى ثم بسنة رسول الله ﷺ ، وكان راوية للحديث تلقى عنه العلماء فقه الحديث ، وكان يجتهد برأيه ، ولسنا في مقام من يبين نوع اجتهاده بالرأى ، لأن وجوه الرأى في ذلك العصر لم تكن تميزت ، ومناهج الاستنباط لم تكن قد أحصيت ودونت ، ولكن بمراجعة هذه المسائل التي سردناها في الصيام يتبين أنه كان يدرس الآراء في كل الاتجاهات خصوصاً آراء الذين عاصروه في العراق أو في المدينة ، وإن هذا يدل على قربيه في فقهه من فقه التابعين

(١) المسألة كلها مدونة ، في حلية الأولياء ج ٣ ص ١٤٢ .

الذين عاصروه كسعيد بن المسيب ونافع ، وكان حرباً على أن يأخذ من بعضهم كسعيد بن جبير ، وقد رأيت في تاريخ حياته ، كيف كان يتخطى الرقاب حتى يجلس قريباً من حلقة زيد بن أسلم .

كان هذا هو الأستاذ الأول الذي تلقى عليه الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد تلقى عنه حديثاً أخذه عن الثقات ، وتلقى عليه فقهاً نقياً مستقيماً التفكير محيطاً ، وإذا كان قد لزم أباه ذلك أمدأ ، فإنه بمقدار ذلك الأمد تكون استفادته ، ولكن أباه قد مات وسن زيد لم تتجاوز الرابعة عشر ، فقد توفي زين العابدين ، في سنة ٩٤ من هجرة النبي ﷺ ، وإذا كان زيد قد ولد في سنة ٨٠ كما نرجح فإنه سيكون حين توفي أبوه قد أوفى على الرابعة عشرة ، وتلك سن تنفتح فيها المدارك ، وتعى وتحفظ وهي كافية لآخذ الكثير ، وخصوصاً عند من يكون في مثل همة زيد وتفرغه ، وانصرافه لطلب الحقائق .

٢٧ — وإذا كان أبوه قد تركه يافعاً ، فإن أخاه محمد الباقر قد خلف أباه في إمامة العلم والفقه والحديث ، وكانت له مثل أخلاقه ومثل ورعه ، ومثله في احترامه لسلف هذه الأمة ، وخصوصاً أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، يروى عروة ابن عبد الله : « سألت أبا جعفر محمد بن علي عن حلية السيف ، فقال : « لا بأس بها ، قد حل أبو بكر الصديق سيفه ، قال : قلت وتقول الصديق ؟ قال فوثب وثبة واستقبل القبلة ثم قال : نعم الصديق ، نعم الصديق ، فمن لم يقل الصديق فلا صدق الله له قولاً في الدنيا والآخرة ، وقال لأحد المتشيعين ، وهو جابر الجعفي : يا جابر ، بلغني أن قوماً بالعراق يزعمون أنهم يجبرونا ، ويتناولون أبا بكر وعمر ، ويزعمون أني أمرتهم بذلك ، فأبلغهم عنى أني إلى الله منهم برىء ، والذي نفس محمد بيده (يعنى نفسه) لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم ، لا نالني شفاعته محمد ﷺ ، إن لم أكن أستغفر لهما ، وأترحم عليهما ، إن أعداء الله لغافلون عن فضلها وسابقتها ، فأبلغهم أني برىء منهم ، ومن تبرأ من أبي بكر وعمر رضى الله

عنهما ، وقال « من لم يعرف فضل أبي بكر وعمر فقد جهل السنة » ، وقال في قوله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » ، وفسر الذين آمنوا فقال هم أصحاب محمد ، فقال له الجابر الجعفي : « يقولون هو علي » ، قال : « علي من أصحاب محمد ، (١) » .

وإن هذه الأخبار التي يرويها الثقات ويجمع عليها المؤرخون وكتاب السير ، إلا من انحرفوا عن الجادة — تدل على أن ذلك الإمام الجليل قد ابتدأ مس السياسة عن بعد ، فقد صار له أتباع يتلقون عنه أوامره ، ويتزيدون عليها أقرالا ، وينسك سقيمها ، ويصوب صحيحها ، وبذلك يكون آل البيت قد خرجوا عن العزلة التي التزمها ، وشدت في التزامها كبيرهم في عصره على زين العابدين وذلك لأن الصدمة التي أصابتهم بمقتل الحسين كانت عنيفة ، بل إنها كانت عنيفة في قلوب المسلمين أجمعين إلا من طمس الله على بصيرته ، فكان عنف الصدمة باءاً للصمت العميق ، وشغل الوقت بالعلم والانصراف للعبادة ، وستسكلم عن ذلك باستفاضة في عصر زيد رضي الله عنه .

ولقد كانت وفاة زين العابدين بعد أن اكتمل محمد الباقر ، وصار رجلاً سورياً له ابن من سن زيد ، وهو جعفر الصادق رضي الله عنه ، وبعد أن صار في العلم إماماً يتبع ويقصد إليه أمثال أبي حنيفة ، ولقد أخذ عنه زيد بعد أبيه ، فقد كمل الرواية عن أبيه إذ لم يكن معقولا أن يكون في هذه السن المبكرة قد أخذ عن أبيه كل ما تلقاه من حديث ، وقد كان زين العابدين حريصاً على أن يتلقى أحاديث النبي ﷺ من كل التابعين الذين التقى بهم ، فكان هو رواية للحديث ، ولقنه أبناءه ، وقد ناله كاملاً محمد ، وناله من الأب والابن الأكبر — الشاب زيد رضي الله عن الجميع .

وكما أخذ عن أخيه محمد حديث أبيه وغيره أخذ عنه الفقه ، فقد كان محمد

(١) تاريخ أبي الفداء ج ٩ ص ٣١١ .

فقيماً يؤخذ عنه ، وينتقد الآراء ويفحصها ، وينتقد كبار الفقهاء ويقدمون حساباً لأرائهم إن بلغه عنهم مخالفة .

يروى أن أبا حنيفة التقى في المدينة بمحمد الباقر ، فلما رآه قال الباقر رضي الله عنه : « أنت الذي حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس ، فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حولته ، فقال أبو حنيفة : اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لى ، فإن لك عندى حرمة ، كحرمة جدك ﷺ في حياته على أصحابه ، فجلس ثم جتا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال إني سألتك عن ثلاث كلمات ، فأجبني : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد : المرأة ، فقال أبو حنيفة : كم سهم المرأة ؟ فقال الإمام للرجل سهمان ، وللرأة سهم ، فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغي في القياس أن يكون للرجل سهم ، وللرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل ، قال أبو حنيفة : الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال الإمام : الصلاة أفضل ، فقال هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولا تقضى الصوم . ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ قال : البول أنجس ، قال : فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت أن يغتسل من البول ، ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه ^(١) .

وإذا كان الباقر له هذه المنزلة الفقهية والاجتماعية التي جعلته يحاسب الفقهاء على آرائهم ، ويحكمهم عليها ، فقد كان لأخيه الأستاذ بعد أبيه .

٢٨ — وفي البيت كان عالم فاضل جليل لاقاه العلماء بالتقدير ، والعامّة بالإجلال ، والأمراء بالإكرام ، ذلك هو عبدالله بن الحسن بن الحسن ، ابن ابن عم زين العابدين ، وفي طبقة أولاده ، فقد كان محدثاً ثقة صدوقاً ، روى عن التابعين

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرازى ، والمناقب للسكى .

وعن ابن عم أبيه علي زين العابدين ، وروى عنه جمع من المحدثين ، منهم سفيان الثوري ، ومالك رضى الله عنه ، وكان معظماً عند العلماء ، وكان عابداً زاهداً ، وفد على عمر بن عبد العزيز في خلافته فأكرمه ، ووفد على السفاح في أول عهد العباسية ، فعظمه ، وأعطاه ألف ألف درهم ، وتلذذ عليه أبو حنيفة ، وكانت له به مودة خاصة ، وقد توفي عبد الله في محبس أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، بالغاً من السن خمساً وسبعين سنة ، إذ قد ولد سنة ٧٠ .

استقلاله العلى :

٢٩ — تخرج زيد في تلك المدرسة النبوية بالمدينة ، إذ أن أولئك الأجلاء بعد أن امتحنهم الله تعالى ذلك الامتحان الشديد في السياسة ، وفك بكبرائهم الغدر وسوء الجند ، وظلم الحكام — اعتزلوا كل شيء إلا علم الإسلام والتفقه فيه ورواية الحديث ، فزاد قدرهم ، وعظم نفعتهم ، وقد كان زيد هو وجعفر الصادق ابن أخيه أصغر هؤلاء سناً ، فانتبس منهم الكثير .

ولكنه لم يلتزم البقاء في المدينة بعد أن نصبح ، وقد ثبت أنه ذهب إلى البصرة ، والتقى بعلائها ، وقد قال الشهرستاني في الملل والنحل إنه تلذذ لواصل بن عطاء ، وأخذ عنه الاعتزال ، فقد قال في زيد رضى الله عنه : « أراد أن يحصل الأصول والفروع ، حتى يتحلى بالعلم ، فتلذذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة مع اعتقاد واصل بأن جده علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ما كان علي يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه ، فانتبس منه الاعتزال »^(١) .

وإن هذا الخبر فيه ما يدل على أمور ثلاثة :

أولها — أنه التقى بواصل ابن عطاء ، وتلذذ عليه ، أو انتبس منه ، وأن

(١) الملل والنحل ص ٢٠٨ على هامش الفصل ج ٢ .

الذى دفع زيدا إلى لقائه والدراسة عليه هو رغبته في أنه يحصل الأصول مع الفروع ، وقد حصل علم الفروع في المدينة ، وبقى أن يحصل علم الأصول في البصرة ، لأن البصرة كانت مهد الفرق الإسلامية ، وأبو حنيفة عندما كان يدرس علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ليجادل ويناقش ، حتى إنه ليذكر أنه ذهب إليها نحو اثنتين وعشرين مرة .

ثانيها — أنه أخذ عن واصل مع أنه كان يعلن أن جده علي بن أبي طالب في قتاله مع أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ومع معاوية — ما ثبت أنه على الحق ييقن ، وأن فريقاً من الناس قد اعتزلوا الفريقين ، وأنهم الذين سموا المعتزلة ، وهذا يدل على الاستقلال الفكرى عند زيد بن علي .

وثالث الأمور التى يدل عليها أن زيدا بعد أن اكتمل غادر المدينة وأخذ يتلقى العلم من أى مكان ، ومن أى شخص كان ، وذلك شأن طالب العلم ، فهو كطالب الجواهر لا يتقيد بمكان ، ولا يتقيد بغواص واحد يهديه إليها ، ويدله عليها .

٣. — ولكن أصبح أن نقول إن زيدا تلمذ على واصل في هذه المرحلة ؟ إن الرجلين كانا في سن واحدة ، فقد ولد كلاهما في سنة ٨٠ من الهجرة النبوية أو قريباً من ذلك ، ويظهر أنهما عندما التقيا كان زيد في سن قد نضجت ، لأن واصل لا يمكن أن يكون في مقام من يدرس مستقلاً إلا إذا كان في سن ناضجة . ولهذا نرى أن التقاء زيد رضى الله عنه بواصل بن عطاء كان التقاء مذاكرة علمية ، وليس التقاء تلميذ يتلقى عن أستاذ فإن السن متقاربة ، وزيد كان ناضجاً ، فهو قد أراد أن يعرف النواحي المختلفة حول أصول العقائد ، كما تلقى فروع الأحكام عن أسرته ، وفي المدنية مهد علم الفروع .

وزيد عندما اعتزم العلم بأصول العقائد عند الفرق المختلفة كان موفقاً إذ اختار البصرة ،

فإن البصرة كانت موطن الفرق المختلفة حول العقيدة الإسلامية ، فكان فيها طائفة من الشيعة مستترة ، وفيها المعتزلة ، وفيها القدرية ، وفيها الجهمية ، وفيها كل الذين تكلموا في صفات الذات العلية ، فمن أراد علم العقائد للفرق المختلفة فليقصد إليها ، ولذلك عندما كان أبو حنيفة في صدر حياته متجهاً إلى علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ويجادل فقهاءها — حتى لقد روى أنه ذهب إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة للمناظرة في علم العقائد كما ذكرنا ، وإنه بذلك ليذكر أنه بلغ شأواً يشار إليه فيه بالأصابع ، ولكنه عدل من بعد إلى الفقه وانصرف إليه .

وقبل رحلة زيد إلى البصرة أيسرغ لنا أن نقول إنه ما كان من قبل على علم بأصول المعتزلة ؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال يُتوجب علينا أن نرجع إلى علماء آل البيت قبل زيد أو الذين عاصروه ، وهنا نجد من الأخبار ما يذكر أن علماء آل البيت تكلموا في العقائد ، وكانوا قرييين مما قاله واصل بن عطاء ، بل إننا نجد من يقول إن واصلاً تلقى عقيدة الاعتزال عن آل البيت فقد كانوا على علم به ، وخموصاً محمد بن الحنفية ، ابن علي رضي الله عنهما ، فقد كان عالماً غواصاً في العلوم ، وتمد قال فيه الشهرستاني في الملل والنحل :

« كان كثير العلم غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيب الخواطر ، قد أخبره أمير المؤمنين (أى على) عن أحوال الملاحم ، وأطلعه على مدارج المعالم ، قد اختار العزلة ، وآثر الخول على الشهرة ،^(١) .

وقد ذكر المرتضى في كتاب المنية والأمل عنديان طبقات المعتزلة أن الطبقات الأولى كانوا من آل البيت ، فعلى زين العابدين وابنه الباقر ، والحسن والحسين من قبلهما ، ومحمد بن الحنفية أخوهما ، كلوا من المعتزلة :

وليس عندنا ما يكذب هذا ، بل عندنا ما يزيكه ، فإن مذهب المعتزلة هو في الجملة مذهب الزيدية في العقائد ، ومذهب الاثناعشرية في الجملة ، ويغلب على الظن لذلك أن هذا كان

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٩٩ هامش الفصل لابن حزم .

مذهب السلف من آل البيت ، إذا كانوا قد خاضوا في أصول الاعتقاد ، ودخلوا في هذه الحوزة .

ومن المؤكد أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد خاض في هذا خروصاً .
وإذا لم يوجد ما ينفي أن آل البيت تكلموا في العقائد على النحو الذى تكلم به واصل بن عطاء أو ما يقاربه ، فإنه لا بد أن نفرض أن زيداً عندما ذهب إلى البصرة ما كان خالى الوفاض من علم العقائد ، بل من علم بها ، وما كان لتقاؤه بواصل بن عطاء كبير المعتزلة بالبصرة إلا لقاء مذاكرة ، وليس لقاء تلى علم لم يكن به عهد من قبل .

٣١ — تلقى زيد من العلم ما يتلقاه مله ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه لمن سأله عن تلقى علمه . فقال : « كنت في معدن العلم ، ولزمت فقيهاً من فقهاءهم »^(١) .
وإن ذلك ثابت بالنسبة لزيد رضى الله عنه ، فقد كان في معدن علم الإسلام وموئل الوحي ، وموطن الشريعة الإسلامية الذى فيه نزلت ، وفيه طبقت ، وعمل به الصحابة ، وتوارث أهلها أعمال السلف الصالح ، تلك هى المدينة ، التى كانت موطن الإسلام ، وموطن أهل الزهادة والمعرفة ، ومن انقطعوا عن عرجاء السياسة وما فيها ، ولزم فيها أباه أولاً . ثم أخاه ثانياً — وفى المدينة تلقى علم الفروع والحديث ، وحفظ القرآن ، وعلم قراءاته ، وكان من أعلم عصره بقراءات القرآن ، وأكثرهم فهماً وإدراكاً لمراميها وغاياتها التى يجب أن يتلقاها كل مؤمن بالله ، طالب للحق ، وعلم ما فيها أيضاً من أقوال العلماء في أصول العقائد .

ولكنه لم يكتف به بما تلقاه في المدينة ، بل خرج منها إلى العراق ، وهناك في البصرة التقى بالفرق المختلفة ، وذاكر أهلها وعلم منها أحواصها ، ودرس في هذه الأثناء العراق وما فيه ، درس العراق الذى قتل فيه جده الحسين غدرًا وظلمًا ، وقتل فيه جده على من قبل تيملة ، وبذلك ازداد علمياً ، وعلم الناس ، وعلم الحقائق الإسلامية ، وفى العراق كان قد شب عن الطوق ، وخرج من مرتبة الطالب للعلم إلى مرتبة المتبحر فيه .

زيد في ميدان العمل

٣٢ — خرج السيف المصقول من غمده ، وتقدم لميدان العمل في السياسة التي كانت الشقة الحرام على أبيه ، إذ قد تحاماه ، وامتنع عن الخوض فيها ، ولم يتجه إليها أخوه الذي سخط أباه في القيام على شئونه ؛ وهو محمد الباقر ، بل التزم المدينة ، وهنا يتساءل القارئ ، أدخل زيد في السياسة العملية مختاراً ، أم أنه اضطر إليها اضطراراً ، إذ أخرج في كرامته ، وأحس بأنه نيل من عزته وهو من سلالة الصناديد الأبطال الذين لم يرادوا على الذل ، ولم يرضوا بالظلم ، فهو من سلالة فارس الإسلام على بن أبي طالب ، وحسبه ذلك وكفى .

لكي نجيب عن ذلك السؤال لابد أن تتبع الحوادث ، فهي التي تهدينا إلى الإجابة عن ذلك السؤال إجابة صحيحة وهي التي تكشف لنا المعنى من هذه القضية .

٣٣ — كانت الحوادث تجر آل البيت إلى الكلام في السياسة مع الرغبة الملحة في اعتزالها ، فقد ظهر في البلاد الإسلامية طوائف قد انحرفت ، وكانت تدعى أنها تنكلم باسم آل البيت ، وقد رأيت كيف كانوا يلعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما .

ولما علم بأمرهم علي زين العابدين نفى عن نفسه ذلك القول ، ولما حضروا مجلسه ، وسمع قَوْلهم طردهم من المجلس وقد كان ابنه محمد الباقر رضي الله عنه يعلم مثل تلك الأقوال عن بعض أهل العراق فينفي ذلك عن آل البيت ويبالغ في نفيه .

وقد كان آل البيت على حق في هذا النفي ، لأن زعماء المتشيعين كانوا يدعون أنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة الذين كانوا زاهدين في السياسة منصرفين إلى العلم انصرافاً تاماً مطلقاً ، فادعى بيان بن سميان التميمي المترفي سنة ١١٩ هـ الذي كان يدعو إلى آراء منحرفة أنه كان يحكي آراء أبي هاشم بن محمد بن علي ، ولما علم بحاله أبو هاشم كذبه ، وأعلن البراءة منه ومن أقواله ، والمخيرة بن سعيد المترفي

سنة ١١٩ الذي كان يدعو إلى مثل ما يدعو إليه يان كان يكذب على محمد الباقر ابن علي زين العابدين ، حتى اضطر إلى إعلان البراءة بما يقوله وينسبه إليه .

ولقد كان الادعاء بأنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة ثم انحرافهم ، ثم نفى ذلك الانحراف مدعاة لأن يتظن بنو أمية في أمر أئمة آل البيت وقد كان هذا النطن تبده قوة الأمويين ، وعدم ظهور حركات إيجائية ، وإقامة آل البيت بالمدينة لا يخرجون منها ، ولا يتجاوزون الحرمين بها ، إلا إذا طلبهم أحد من بني أمية في دمشق ، فإنهم يذهبون ثم يعودون إلى محراب العلم الذي التزموه .

٣٤ — ولكن كل قوة لا تستمد من الحق والمعونة الإلهية مآلها إلى ضعف ثم إلى زوال ، فلما أخذت الدولة الأموية في الضعف بعد عهد الوليد بن عبد الملك ، وسليمان وعمر بن عبد العزيز ، أخذ النطن بأئمة آل البيت يقوى ويشند ، إذ لا قوة تبده ، وخصوصاً أنه قد ابتدأت الدعوة إلى تغيير الخلافة الأموية ، تتمر وتزيد ، وقد ظهرت في خراسان بدعاة أقرباء ، وقد أشار إليها المؤرخون في حوادث سنة ١٠٢ هـ ، ولعلها ابتدأت قبل ذلك ، وقد ابتدأت دعوة هاشمية غير واضحة ، وكان المفهوم أنها علوية بل لقد قالوا إنها علوية ، ولما انتقلت إلى العباسية ذكروا أنها بوصية من إمام العلويين ، وقد قالوا إنه أبو هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية ، فقد كانت له الإمامة وأوصى بها إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس .

وقد ابتدأت في العراق ، وانتقل الدعاة من العراق إلى خراسان ، وقد ابتدءوا كتجار يبتون دعوتهم ، فقد جاء في تاريخ الكامل لابن الأثير ما نصه : « في هذه السنة (أي سنة ١٠٢) وجه ميسرة (أي داعي الهاشميين) رسله من العراق إلى خراسان . فظهر أمر الدعاة بها ، وتند ترامت أخبار هؤلاء الدعاة إلى وإلى خراسان فدعاهم ، فقال من أنتم ! قالوا : ناس من التجار . قال فما هذا الذي يحكي عنكم ؟ قالوا لا ندري . قال جئتم دعاة . قالوا إن لنا في أنفسنا وتجارنا شغلا عن هذا ؟ فقال من يعرف هؤلاء ؟ فجاء ناس من خراسان أكثرهم من ربيعة

والذين ، فقالوا نحن نعرفهم . وهم علينا إن أتاك منهم شيء تذكره فلي
سبيلهم^(١) .

وهذا الخبر يدل على أن الدعوة للدولة الهاشمية قد ابتدأت سرّاً في العراق
ثم كان انتقالها إلى خراسان سنة ١٠٢ . ولقد ادعى بعض المؤرخين أنها ابتدأت من
وقت عفوان الحجاج بن يوسف الثقفي طاغية الحكم الاموي في العراق ، فإن السدة
دفعت الى الكتمان . وفي أكنان السر تفرخ الدعوات ، وتدبر الانقلابات .

وقد أخذت الدعوة العباسية أو بعبارة أعم الدعوة الهاشمية تسمو وتزيد في عهد
هشام بن عبد الملك . وقد كان قوياً من أفرى ملوك بني أمية ، وأشدّهم شكيمه ،
وقد ولى أمداً طويلاً نحواً من عشرين سنة — من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٥ هـ .

والاخبار تأتية بالدعوة الهاشمية من خراسان ، وهو يرفعها ببصر حديد ،
ويأمر ولاته بأخذهم بشدة . لكيلا تفرخ الدعوة وتنتج ثمراتها ، وقد اشتدت
الحركة ونمت في خفاء وكان لها مطهر تظهر به ، حتى أنه بلغ من قوتها أن كان يرسل
محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ولاة من قبله على هؤلاء ، يستخفون ولا يظهرون
إلا إذا كان في الظهور . ما يفيد الدعوة ، وكل هذا حول سنة ١٢٠ وما بعدها .

وما كانت عين هشام لتغفل عن كل هذا ، وهو يعالج ما يظهر بالسيف ، وما يختفي
يعالجه بمحاولة الكشف . ويزق هذه الدعوة الهاشمية التي يناصرها العلويون ،
كانت دعوة العلويين الصريحة في العراق قوية شديدة حتى إن خالد بن عبد الله
القسري اعلم بالدعوات الجريئة التي يدعو إليها بيان بن سميان ، والمغيرة بن سعيد
فيقتلهم ، وقد علمت ما كان بينهما وبين أبي هاشم ، ومحمد الباقر من بعده .

٣٥ — كان هشام القوي ينظر إلى العلويين نظرة الحرب المستيقظ ، والعدو
المتربص ، عرف حب الناس لهم . وتأثيرهم فيهم من وقت أن رأى علياً بن العابد بن

(١) الكامل ج ٥ ص ٣٨ .

في الطواف بالكعبة ، والجاهير تنشق صفوفاً ليمر ويستلم الحجر الاسود ، وهو لا يستطيع مع أنه من بيت الإمارة ، وإن لم يكن في ذلك الوقت أميراً للمؤمنين . ولكن كان يلتقي الاطمئنان في قلبه أنهم مقيمون في المدينة تحت عين ولاته وبصرهم ، وكأنهم في محبس ، أو في إقامة محدودة قد حدوها هم لأنفسهم وارتضى الحكام ذلك لهم ولا أنفسهم .

وكانت الأمور تسير في مجراها لولا أن شاباً من أقوى شبابهم قد أخذ يحوس خلال الديار باحثاً منقباً دارساً . ولقد ذهب إلى العراق الذي تقيم فيه شيعة آل البيت ، ومنه تخرج الدعوة الهاشمية إلى خراسان ، وقد استترت بالعلويين ، ولم تنكشف على حقيقتها إلا بعد أن أخذوا صولجان الحكم ، وجلسوا على عرش الدولة الإسلامية ، أو هيئت السبل لهذا الجلوس .

ذلك الشاب الذي أخذ ينقل من المدينة إلى العراق ، أو يتردد بينهما هو زيد ابن علي زين العابدين ، عندئذ ذهب الاطمئنان من قلب هشام بن عبد الملك ، وحل محله القلق والاضطراب من جهته ، وهو اليقظ المحترس الذي يسبق ما يخشاه بالعلاج ، أو الوقاية منه ، فهو في كل أحواله يمتثل للأمر قبل وقوعه .

إخراج زيد :

٣٦ — أخذ هشام يعالج الأمر الذي ظهر بين يديه ، وقد ترك لولاته بخراسان علاج ما تحت أيديهم ، وهم جميعاً ثقته وبطانته ، ويقدمون طاعته في كل ما يفعلون ، ولا يقدمون شيئاً عليها .

ولاسبيل له على زيد ما دام لم يظهر منه خروج ، ولا ميل إلى الفتنة ، ولكنه قام بنفسه أنه يغذى هذه الفتنة ، ولهذا اتجه إلى إخراجهم ، ويظهر أنه ما اختصه من آل بيته بالإخراج ، وبين أيدينا في كتب التاريخ أخبار تكشف لنا عن إخراج زيد ، وبعض الظاهرين من آل علي ، والاتجاه إلى التشنيع على آل البيت في الرحلة وإثارة القالة فيهم في المدينة ، ولندكر من هذه الأخبار اثنين :

أولها — ما ذكره ابن الأثير في الكامل أن زيدا كان بينه وبين جعفر

ابن الحسن بن الحسن خلاف على نظارة أوقاف على كرم الله وجهه - بالمدينة ، وكان الخلاف غير شديد بينهما ، ثم انتقل الخلاف من بعد وفاة جعفر إلى أخيه عبد الله ابن الحسن بن الحسن ، فاتهم خالد بن عبد الملك بن الحارث وإلى المدينة من قبل هشام وقد تولى الفصل في هذا الخلاف - هذه الفرصة ليزيد النزاع احتداماً ، وترى المدينة الشتائم يتبادلها أئمة آل البيت ، واندفع عبد الله بن الحسن وقال لزيد في الخصرمة : « يابن السندية ، فضحك زيد ، وقال : قد كان إسماعيل لأمة ، ومع ذلك صبرت بعد وفاة سيدها . إذ لم يصبر غيرها - يعني فاطمة ابنة الحسين أم عبد الله ، فإنها تزوجت بعد أبي عبد الله الحسن بن الحسن ، ثم ندم ، واستحيا من فاطمة وهي عمته فلم يدخل عليها زماناً ، فأرسلت إليه يابن أخي : إني أعلم أن أمك عندك كأم عبد الله عنده ، وقالت لابنها عبد الله : بشما قلت لأم زيد أما والله لنعم دخيلة القوم كانت . والحكم الذي يريد النزاع مستمراً أرسل إليهما يقول لهما اغدوا . فبينا فلست بعبد الملك إن لم أفصل بينكما ، فباتت المدينة تغلي كالمرجل ، يقول قائل قال زيد كذا ، ويقول قائل قال عبد الله كذا ، فلما كان الغد جلس خالد في المسجد ، واجتمع الناس ، فن شامت ، ومن مهموم ، فدعا بهما خالد ، وهو يجب أن يتشامتا ، فذهب عبد الله يتكلم ، فقال زيد الكرمي : لا تعجل يا أبا محمد ، أعتق زيد ما يملك إن خاصمك إلى خالد أبداً ، ثم أقبل على خالد ، فقال أجمعت ذرية رسول الله ﷺ لأمر ، ما كان يجمعهم عليه أبو بكر ولا عمر . . . وكان حقاً على خالد أن يهني الخصرمة لأن أحد الخصمين تنازل عن حقه لصاحبه ، ولكن ما كان خالد يريد حكماً ولا فصلاً ، إنما كان يريد فتح الباب لقالة السوء عن آل النبي ﷺ ، ولذلك آسفه هذا الإنهاء ، وقال يحرض الجالسين على زيد لإحراجهم وإيذائهم : « أما لهذا السفية أحد ، فتكلم رجل من ذرية الأنصار ، فقال يابن أبي تراب ، وابن حسين السفية ، أما ترى للوالى عليك حقاً ولا طاعة ، فقال زيد : اسكت ، فإننا لا نجيب مثلك ، قال : ولم ترغب عني ، فوالله إني لخير منك ، وأبي خير من أميك ، وأمى خير من أمك ، فضاحك زيد وقال : « يا معشر

عريش هذا الدين قد ذهب ، فقال عبد الله بن واقد من ذرية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : « كذبت أيها القهطاني (يريد الشاتم لزيد) فراقته لهر حير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفأ من حصباء وضرب الأرض ، وقال : « إنه والله ما لنا على هذا من صبر ، ^(١) .

٣٧ — ثانيهما — ذهب زيد . وداود بن علي بن عبد الله بن عباس ومحمد بن عمر ابن علي بن أبي طالب إلى العراق ، كان واليه خالد بن عبد الله القسري فأكرم وفادتهم ، وأجازهم بمال ثم عادوا إلى المدينة ، وقد عزل من بعد ذلك خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٠ ، وتولى ولاية العراق من بعده يوسف بن عمر الثقفي ، فادعى أن خالداً ابتاع من زيد أرضاً بالمدينة بعشرة آلاف درهم ثم رد الأرض عليه ، فكتب هشام إلى عامل المدينة أن يسيرهم إليه بدمشق ، فلما ذهبوا إليه سألهم عن ذلك ، فأقروا بالجائزة ، وأنكروا ما سوى ذلك ، فخلفهم فخلفوا فصدتهم وأمرهم بالمسير إلى العراق ليقابلوا خالداً ، فساروا على كره ، وقابلوا خالداً فصدتهم فعادوا نحو المدينة ، ^(٢) .

ويروى أن الذي ادعاه يوسف بن عمر الثقفي على خالد وهؤلاء العلية من بني هاشم هو ودائع أودعهم إياهم فأحضرهم هشام من المدينة وسيرهم إلى يوسف ليجمع بينهم وبين خالد الذي كان محبوساً في محبس بالعراق . ولما قدموا العراق ، قال يوسف لزيد إن خالداً زعم أنه أودعك مالا ، قال زيد : كيف يودعني مالا ، وهو يشتم آبائي على منبره ، فأرسل إلى خالد فأحضره ، فقال هذا زيد قد أنكر أنك قد أودعته شيئاً ، فنظر خالد إليه وإلى داود ، وقال ليوسف : أتريد أن تجمع مع إثمك إثمنا في هذا ، كيف أودعه ، وأنا أشتمه ، وأشتم آباءه على المنبر .

وإن هذا الخبر يصور كيف كان أمراء هشام يعملون على إحراج زيد ، فرة بإثارة النزاع بينه وبين أسرته ، وأخرى بادعاء ما لم يقع .

(١) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

(٢) الكتاب المذكور .

٣٨ — لما اشتد أذى خالد بن عبد الملك بن الحارث والى المدينة لزيد ذهب إلى هشام بن عبد الملك بدمشق ، يستأذن عليه . ليشكو خالداً إليه ، فلم يأذن له هشام ، أرسل إليه ورقة بها طلب الإذن فكذب هشام في أسفلها : ارجع إلى منزلك (أى بالمدينة) وتكرر ذلك ، وزيد يقول : « والله لا أرجع إلى خالد أبداً ، وأخيراً أذن له ، وأمر خادماً أن يتبعه . ويحصى ما يقول ، فسمعه يقول : « والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل ، ثم صعد إلى هشام ، خلف له على شيء فقال : لا أصدقك ، ثم قال متحدياً : « لقد بلغ يا زيد أنك تذكر الخلافة ، وتمناها ، ولست هنالك وأنت ابن أمة !! قال زيد : إن لك جواباً . قال فنكلم . قال : إنه ليس أحد أولى بالله ، ولا أرفع درجة عنده من نبي ابتعنه . وقد كان إسماعيل ابن أمة ، وأخوه ابن صريحة ، فاختاره الله تعالى ، وأخرج منه خير البشر ، وما على أحد من ذلك إذا كان جده رسول الله ﷺ ، وأبوه على بن أبي طالب ، فقال له هشام أخرج ، فقال أخرج ، ثم لا أكون إلا بحيث تكره . »

هذا أقصى عايات الإحراج يذهب إليه ليتكبر إليه واليه ، فيكون الأذى ، والسب ، والنيل منه ومن آبائه .

ولقد ذكر المسعودى في مروج الذهب هذا اللقاء الأخير ، باختلاف قليل في الألفاظ ، فقد جاء فيه : « دخل زيد على هشام بن عبد الملك بالزصافة ، فلما مثل بين يديه لم ير مرضعاً يجلس فيه ، فجلس حيث انتهى به المجلس ، وقال : يا أمير المؤمنين ، ليس أحد يكبر عن تقوى الله . ولا يصغر دون تقوى الله ، فقال هشام : اسكت لا أم لك ، أنت الذى تنازعك نفسك فى الخلافة وأنت ابن أمة ، قال يا أمير المؤمنين : إن لك جواباً إن أحببت أجبتك به ، وإن أحببت أمسكت ، فقال بل أحب ، فقال : إن الأمهات لا يقعدن بالرجال عن الغايات ، وقد كانت أم إسماعيل أمة لأم إسحق ، فلم يمنعه ذلك أن بعثه الله نبياً ، وجعله للعرب ،

فأخرج من صلبه خير البشر محمداً ﷺ فنقول لى هذا ، وأنا ابن فاطمة ، وابن على ، وقام وهو يقول (١) :

شرده الخوف وأزرى به كذاك من يكره حر الجلال
منخرق الكفين يشكو الجوى تنكته أطراف مروٍ وحداد
قد كان فى الموت له راحة والموت حتم فى رقاب العباد
إن يحدث الله له دولة يترك آثار العدا كالرماد

ويروى ابن الأثير أنه لما خرج من عند هشام ، وهدده بأنه سوف لا يرى منه إلا ما يكره ، إذ قال له هشام اخرج ، فقال أخرج ولا أكون إلا بحيث تكره ، فقال سالم : يا أبا الحسين لا تظهر هذا منك ، فخرج من عنده ، وسار إلى الكوفة ، فقال له محمد بن عمر بن على بن أبى طالب : « أذكرك الله يا زيد لما لحقت بأهلك ، ولا تأت أهل الكوفة ، فإنهم لا يفون لك ، فلم يقبل . . . وقال :

بكرت تخوفنى المنون كأنى أصبحت عن عرض الحياة بمعزل
فأجبتها إن المنية منهل لا بد أن أسقى بكأس المنهل
إن المنية لو تمثل مثلت متى إذا نزلوا يضيق المنزل
فاقنى حياءك لا أبالك واعلى إنى امرؤ سأمرت إن لم أقتل

٣٩ — من هذه الحوادث التى سقناها متتابعة يتبين أن زيدا لم يخرج لأنه كان يريد الخروج فى ذلك الوقت ويقصد إليه قصداً له فيه الإرادة الكاملة ، ولكنه أخرج ، واودى فى كرامته ومروءته ، وهو حفيد على بن أبى طالب ، والذى يعرف كله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إذ يقول : « يعجبني الرجل يراد على الضيم ، فيقول : « لا يعمل فيه » ، وهنا يقولها الشاب الهاشمي . « لا يعمل فيه » ، ويرضى

(١) معنى هذا البيت ممزق الكفين لا يحمل سلاحا ويشكو الحزن ، وتهزله أطراف حجارة متعددة مرهفة . وراجع القصة فى مروج الذهب ج ٢ ص ١٨٢ .

بالمتمون في سبيل العزة والكرامة ، ويرى أنه إن لم يقتل بحد السيف ، فإنه سيموت أسى وكمدآ ، والمنية لمثله منهل عذب يختاره بدل أن يذوق مر الحياة ومر الذلة . استمرار ، ولذا خرج معجلاً ، ولعله كان يريد التأجيل ، وقد سكت أمدآ كما سكت أسلافه .

وإنه إذا علم أن زيدآ كان قد اختار مذهب المعتزلة منهاجآ له في فهم العقائد ، وإن من المقررات الثابتة عندهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصولهم ، وأنه كان يكرر أن من أهم مقاصده إصلاح ما بين هذه الأمة ، وإقامة صرح الحق وهدم بناء الباطل ، ولعله كان يحوس خلال العراق بين الوقت والآخر ، لا للعلم فقط ، بل لهذا ، ولأنه كان يسوى أن يعالج الأمر بالتدبير المحكم الذى ينهى حكم الأمويين . ولكن عين هشام المترصدة دفعته إلى الخروج دفعآ ، لكيلا يتخذ الأهبة ، ويدبر الأمر في أناة ، وخصوصاً أن أخبار الدعوة العباسية كانت تسرى في قوة وخفاء ، كالماء يسرى من تحت الجدران فينقضها ، وتهدم من حيث لا يشعر أحد ، وهشام يتتبعها بالسيف إذا ظهرت ، وهيبات فقد يعلم أنه إن قطع الثمار الظاهرة ، لا يقطع الجذور التى تسرى عروقها في باطن الأرض ، وهى نامية ، فلا بد أن يعاجل الثمار ، ويتفرغ للجذور ، وهيبات فقد كانت أحكم وأخفى .

الخروج والشهادة

٤٠ - حرج ذلك الإمام الشاب مطرحاً كل خوف ؛ قاصداً طلب الحق أو الموت ، وأيهما أصاب فهو خير له وأهدى سبيلاً .

واقعد جاء في مروج الذهب للبسعودي ما نصه : « قد كان زيد شاوور أخاه أبا جعفر بن علي بن الحسين بن علي ، فأشار عليه بالأركان إلى أهل الكوفة ، إذ كانوا أهل غدر ومكر ، وكان بها قتل جدك علي ، وبها طعن عمك الحسن ، وبها تنزل أبوك الحسن (لعله أراد جده القريب) فأبى إلا ما عزم عليه من المطالبة بالحق ، فقال : إني أخاف عليك يا أخي أن تكون غداً المصلوب بكفاسة الكوفة ، وودعه أبو جعفر وأعلمه أنهما لا يلتقيان »^(١) .

وإن هذا الخبر في ظاهره يدل على أن الإمام محمد الباقر ، وهو المكي بأبي جعفر ، كان حياً ساعة خروج زيد مقاتلاً بالكوفة وهذا الظاهر غير صادق ، لأن الإمام أبا جعفر قد مات في سنة ١١٤ ، ومناقب أبي حنيفة للمكي تقول : إنه مات سنة ١١٧ ، وقد رجحنا الأولى ، لأنها هي التي أجمع عليها المؤرخون الثقات كالطبري وابن الأثير^(٢) ، وابن كثير وغيرهما ، وعلى كلتا الروايتين فظاهر الخبر لا ينفق مع الوقائع ، لأن خروج زيد كان في سنة ١٢١ ، وكان مقتله سنة ١٢٢ . ولا نستطيع أن نقول إن هذه المشاورة كان في ابتداء نية الخروج إلى الكوفة زائراً باحثاً ، متسربلاً سربال العلم ، وهو ينوي أن يعلم أحوالها ، ويتعرف أمرها ، ومقدار نصرتها لآل البيت ، لأنه قال بعد المشاورة إنهما لن يلتقيا ، وهذا يدل على أن زيدا كان قد اعتزم الخروج بالفعل ، ثم هو فوق هذا تلاقي معه بعد ذهابه إلى العراق وعودته منه عدة مرات قبل الإحراجات التي كان يقوم بها الأمويون وولاتهم ، وخصوصاً هشاماً .

(١) مروج الذهب ج ٢ ص ١٨١

(٢) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

ولذلك نرفض هذه الرواية ، ولعلمنا بحرفة في نسبتها إلى محمد الباقر ، وحقيقتها أنها منسوبة إلى محمد بن مسلم بن علي ، فظهر الذي ثبت تاريخياً أنه نصحه عن عزيمته على الخروج .

٤١ — ولقد جاء في الملل والنحل للشهرستاني أن محمد الباقر رضي الله عنه قد ناقشه في أمرين ، وهما دراسته الاعتزال وادّعاءه مذهب واصل . وثانيهما في اشتراطه في إمام من آل فاطمة أن يخرج داعياً لنفسه ، ثم قال في ذلك الشهرستاني ما نصه :

« وجرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة . . . من حيث كان يتقدم لواصل ابن عطاء ، وابتسب العلم ممن يجوز الخطأ على جده . فتنازع الناكثين والقاسطين ومن يتكلم في القدر على خير ما يذهب إليه أهل البيت ، ومن حيث إنه إن اشترط الخروج شرطاً في كون الإمام إماماً ، حتى قال له يرمأ على تنحية مذهبك ، والدك ليس إماماً فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج ،^(١) .

وإنه يجب أن نقف هنا وثقة بتصيره تناقض فيها هذا الخبر ، مداه من كان صحيحاً ، أما الجزء الأول منه فقد قررنا أن زيداً لم يكن تليذاً لواصل لأنهما من سن واحدة ، ولم يكن زيد في انصرافه للعلم بأقل من انصراف واصل إليه ، وذن زيداً لم تكن علاقته بواصل غير مناظرة العلماء إذا جمعهم مكان واحد ، وقد تحرى الأراء من عقل أحدهما للآخر من هذه المناظرة ، والكلام في القدر كان شائعاً بين آل البيت ، وقد دون ذلك المرتضى في كتابه المنية والأمل ، وهو كتاب معتمد صحيح وقد بين أن أئمة آل البيت قد تكلموا في القدر متمتين للإنسان قدرة . وقد نسب إليهم في كتب الشيعة ذلك القول وقد قالوا أن واصل تلقى الاعتزال عن أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية . وقد نسب إلى الحسن بن أبي عبد الله جعفر الصادق ما يأتي في مجاوبة ومناقشة :

« إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاث منازل ، إما أن تكون من الله تعالى .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٠ هامش كتاب الفصل لابن حزم

خاصة ، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها ، أو من العبد خاصة ، فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها ، والذم على قبحها ، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم ، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معاً فيها ، والذم عليهما جميعاً فيها ، وإذ بطل هذان الوجهان ثبت أنهما من الخلق ، فإن عاقبهم الله تعالى على جنائيتهم بها فله ذلك ، وإن عفا عنهم فهم أهل التقوى والمغفرة ،^(١) .

وإذا كان ما ينقله الإمامية الاثنا عشرية عن آل البيت صادقاً فإنه يكون من الباطل أنهم لا يرون في القدر وأفعال العباد غير ما يرى المعتزلة ، اللهم إلا إذا قلنا إن الإمام محمد الباقر خاصة ما كان يرى رأى المعتزلة .

وإن اتصال واصل بزيد لا يدل على أن زيدا قد أخذ عنه قوله إن علياً لم يكن على الحق ييقن في قتال الأمرين ، وإن كثيرين يشكرون كل الشك في نسبة هذا الرأي إلى واصل بن عطاء نفسه ، إذ أن الذين ينسبونه إليه يذكرون أن هذا هو السبب في تسمية المعتزلة معتزلة إذ يقولون إن الاعتزال نشأ في طائفة من الصحابة رأت اعتزال الفريتين اللذين تقاتلا ، وهما علي رضي الله عنه وأتباعه ومعاوية ومن ماله ، ويذكرون أن السبب في وجود هذه الفرقة كان سياسياً ابتداءً ، وإن هذا كله مريض نظر ، ولم يتلقه علماء الملل والنحل والفرق بالقبول على وجه الإطلاق

ولذلك لا نرى لهذا الجزء من القول مرضعاً يسكون فيه جزء مقبول من غير أي ريب .

٤٢ — وأما الجزء الثاني ، وهو المناقشة في كون الإمام لا بد أن يخرج داعياً إليه ، فإننا نقرر أنه إن كان ذلك عند الخروج فإنه لا يمكن قبوله ، لأن الإمام محمداً الباقر توفي قبل أن يخرج زيد أو يهيم بالخروج ، فلا موضع لقبول الخبر على ذلك الوجه ، أما إذا كانت تلك المناقشة في مذاكرات علمية بين الأخ الأكبر

(١) تصحيح الإفتاء ص ١٥٢ .

الإمام الباقر ، وأخيه الذي يعد تلميذه بعد أن شب الصغير عن الطوق ، وصار له في العلم مقام المناقش ، فإن ذلك يكون له موضع من القبول ، وله على ذلك شاهد ، أما وجه قبوله فلأنه لا دليل على تكذيبه ، وما ينقله العلماء ولا يكذبه أحد ، فلا مناص لنا من قبوله ، ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن يجرى بين آل البيت مناقشات في هذا الشأن ما داموا يدرسون علم الإسلام كله ، وكونهم يدعون لأنفسهم بالخلافة أو لا يدعون أمر آخر خارج عن نطاق البحث العلمي .

وأما الشاهد على صدق هذا القول فهو كثرة ذهاب الإمام زيد إلى العراق ، وتوالي رحلاته حتى كان رضى الله عنه عارفاً للشيعة من أهل العراق ، والأخبار الآتية تدل على ذلك ، وإن عين هشام المراقبة ما كانت لتتركه ، ولذلك لاه بالإحراج ، ولم يخرج أحداً من آل سواه ، ولقد صرح بذلك في آخر لقاء ، وهو الذى اعتزم بعده الخروج ، إذ ذكر هشام له أن نفسه تنازعه الخلافة .

وإذا صح ذلك الخبر عن المناقشة التى جرت بين الأخوين رضى الله عنهما وكرم وجههما ، فإنه لا بد أن يكون الخلاف له مدى أوسع من ذلك ، إذ أن مؤداه أن الأئمة من آل البيت ما كانوا يرضون فى ذات أنفسهم بالحكم الأموى ، وأنهم كانوا يعتبرون حكم الأمويين حكم إمامة ، بل حكم غلب ، وإن خضعت له جماهير المؤمنين ، وهذا هو منهاج السنة كما صرح بذلك ابن تيمية فى كتابه المتسم بهذه السمة ، فقد قسم الحكم إلى قسمين حكم خلافة نبوية لها شروطها ، وحكم مـ . . . وقد وجد أن أكثر الأمويين لا يستوفون شروط الخلافة النبوية ، وهى فى نظره القرشية ، والشورى والمبايعة والعدالة ، ومن المؤكد أن الثانى لم ينوافر .

٤٣ — ولكن أخبار آل البيت بمقتضى ما نقله الشهرستانى عما كان بين الأخوين من مناشئة - لا تدل على ذلك فقط ، بل تدل أيضاً على أنهم كانوا يعطون وصف الإمام أو الخليفة لواحد منهم ، ويرتبون بينهم ، فعلى زين العابدين كان إماماً ، والباقر كان إماماً ، ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا وبين مخاطبتهم للأمويين

ومن بعدهم للعباسيين بقولهم : « يا أمير المؤمنين ، والجواب عن ذلك أنهم كانوا يتخذون الثقة ستاراً لما في نفوسهم ، حتى لا يتوالى الأذى الذى يزل بهم .

وإن سياق الأخبار كلها يدل على أن الجميع كانوا يتخذون الثقة ، وأن زيداً مع رأيه فى الخروج كان يتخذ الثقة أولاً بدليل أنه كان يخاطب هشاماً بقوله : « يا أمير المؤمنين » .

واشتراطه الخروج للإمام إنما يكون إذا كانت له قوة يخرج بها ، أو على الأقل يحاول أن تكون له قوة . وإن هذا السياق يهبط بنا إلى أن الإمام زيداً أراد أن ينهى حال العزلة التى اعزل فيها آل البيت الاتصال بالناس سياسياً ، وبث دعوتهم فيهم ، فإن أباه التقي قد اختار هذه العزلة بعد الصدمة التى صدم بها فى آل الرسول الأكرمين ، وكانت عزله يأساً من نصرته والتأييد ، لأنهم ابتلوا بأنصار ليست لهم عزيمة ولا صبر ، وسار على هذه العزلة السياسية ابنه محمد رضى الله عنهما . أما زيد فقد رأى الخروج عن العزلة ، والاتصال بالناس ، وسار فى ذلك إلى مدى تصور فيه هشام الخطر على نفسه . وإن كان الله تعالى قد أخفى عنه الخطر الحقيقى . وهو ما يبينه العباسيون . فلا يقاومه بالقدر الذى قاوم به حركة زيد .

ولعله كان يتوهم أن حركة العباسية كانت علوية . لأنها اتسمت بالهاشمية .

في المعركة

٤٤ — خرج زيد ، وأخذ يعد العدة للمعركة ، فذهب إلى الكوفة ، وقد منعه بعض أهل البيت النبوي من أن يثق بأهل الكوفة كما أشرنا وكما سنبين ، ولكنه اعترم ، لأنه اعتقد أنه لا عيش له مع الأمويين .

وتعدّ ذهب إلى الكوفة مستخفياً ، ولكنه استخفاء المعلوم المراقب ، فما كان بجهر لا أمره ، وقد أخذ في استخفائه ينتقل في المنازل ، والشعبة تعلم حيث ينزل ، وهي تختلف إليه تباعه ، وكانت صيغة بيعته : « إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ، وإعطاء المحرومين ، وقسم هذا النىء بين أهله بالسراء ، ورد المظالم ، ونصر أهل الحق ، أتبايعون على ذلك ، فإذا قالوا : نعم ، وضع يده على أيديهم ، ويقول عليك عهد الله وميثاقه ، وذمته وذمة رسوله ﷺ لتفدين ببيعتي ، ولتقاتلن عدوى ، ولتنصحن لى فى السر والعلانية ، فإذا قال المبايع نعم - مسح يده على يده ، وقال اللهم اشهد . » ويقول ابن الأثير : « بايعه على ذلك خمسة عشر ألفاً ، وقيل أربعون ألفاً ،^(١) ، ويظهر أنه انضم إلى شيعة الكوفة شيعة واسط والمدائن الأخرى فبلغوا أربعين ألفاً .

ولقد قال الأصمغانى فى مقاتل الطالبين : إن أهل الكوفة حملوا زيدا على الخروج عندما جاء إليهم لمقابلة خالد بن عبد الله القسرى فى محبسه بها ، ولم يكرم واليها وفادته ، وقد استخزروه فى هذه المرة على الخروج ، وقالوا له وهو خارج عنهم إلى المدينة : « أين تخرج عنا رحمتك الله ، ومعك مائة ألف سيف من أهل الكوفة والبصرة وخراسان يضربون بنى أمية بها دونك ، وليس قبلنا من أهل الشام إلا عدة يسيرة ، فأبى عليهم ، فما زالوا يناشدونه حتى رجع إليهم ،^(٢) ويظهر أن

(١) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٦ .

(٢) مقاتل للطالبين وابن الأثير والطبرى .

الذى حمله على الرجوع إليهم بعد هذا التآبي هر سرء معاملة هشام وتحريره إهانه ، ولما هم بأن يعود إليهم قال له داود بن على : يا بن عم إبن هؤلاء يغرونك من نفسك ، أليس قد خذلوا من كان أعز عليهم منك جدك على بن أبى طالب حتى قتل ، والحسن من بعده بايعوه ثم وثبوا عليه ، فانزعروا رداه وجرحوه ، أو ليس قد أخرجوا جدك الحسين ، وحلفوا له وخذلوه وأسدوه ، ولم يرضوا بذلك حتى قتلوه ، فلا ترجع إليهم ، وإنى خائف إن رجعت إليهم ألا يكون أحد أشد عليك منهم ، وأنت أعلم ، ومضى إلى المدينة ، وذهب زيد إلى الكوفة .

٤٥ - ولما أخذ زيد البيعة وابتدأ يعد للمعركة جاءه كتاب من عبد الله بن الحسن بن الحسن الذى كان يكبر زيدا سناً ، وهذا نصه :

« أما بعد فإن أهل الكوفة نفخ فى العلانية ، خور السريرة ، هرج فى الرخاء جزع فى اللقاء تنقدمهم ألسنتهم ، ولا تشايعهم قلوبهم ، ولقد تواترت إلى كتبهم بدعوتهم ، فصممت عن ندائهم ، وألبست قلبى غشاء عن ذكرهم ، ياساً منهم ، واطراحاً لهم ، وما لهم مثل إلا كما قال على بن أبى طالب : « إن أهملتم خضتم ، وإن حررتهم خرتهم ، وإن اجتمع الناس على إمامة طعنتم ، وإن أجبتم إلى مشقة نكصتم » (١) .

ومع توالى هذه الذر ما نكص زيد على عقبه ، بل أخذ يسير فى المعركة ، وسار فيها بضعة عشر شهراً يدع الناس إلى بيعته على النحر الذى أسلفنا ، وجمع الجوع ، واتفق مع زعماء أصحابه على أن يكون خروجه فى مستهل صفر سنة ١٢٢ ، ولكن الأنباء ترامت إلى والى العراق ، ورامت إلى هشام بن عبد الملك ، فأرسل هشام إلى والى العراق يوسف بن عمر كتاباً جاء فيه :

« انك لغافل ، وإن زيد بن على غارز ذنبه بالكوفة يبايع له ، فألح فى طلبه وأعطه الأمان ، وإن لم يقبل فقاتله » .

(١) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٧ .

اتجه والى العراق إلى طلب زيد الإمام ومن معه ، وكان لا بد لزيد أن يظهر ، ولا بد له أن يتقدم ، لذلك دعا أتباعه الذين بايعوه ، وقد علموا بيعته . ولكنهم ما إن رأوا الشدة ، حتى أخذوا يتناقشون ويتجادلون ، ويتعرفون رأيه ، وأثاروا عجاجة ، وهم يعلمون أن آل البيت لا ينيرونها ، وننقل لك المناقشة كما روتها كتب التاريخ ، وقد جرت في الدار التي كان يقيم فيها زيد .

قالوا له : ما قولك يرحمك الله في أبي بكر وعمر ؟
فقال : غفر الله لهما . ما سمعت أحداً من أهلي تبرأ منهما . وأنا لا أقول فيهما إلا حيراً .

فقالوا : فلم تطالب إذن بدم أهل البيت .
فقال : إن أشد ما أقول فيمن ذكرتم أنا كنا أحق الناس بهذا الأمر ، ولكن القوم استأثروا علينا به ، ودفعونا عنه ، ولم يبلغ ذلك عندنا كصراً ، قد ولوا وعدلوا ، وعملوا بالكتاب والسنة .

قالوا : فلم تقاتل هر إذن ؟
قال : إن هؤلاء ليسوا كأولئك ، إن هؤلاء ظلموا الناس ، وظلموا أنفسهم ، وإنني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه ، وإحياء السنن ، وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولى ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل ، فرفضوه وانصرفوا ونقضوا بيعته^(١) وأعلنوا أن الإمام هو جعفر الصادق .

٤٦ — كان هذا الخلاف ، وقد تأهب العدو . وأخذ يهاجم ريداً وأتباعهم ، فاضطر إلى المقاتلة قبل الميعاد الذي قدره بشهر ودعا أتباعه لشعاره ، يا منصور يا منصور ، إلى القتال ، فلم يحجه إلى دعوته إلا (٢١٨) مائتان وثمانية عشر رجلاً أعداً وإحصاء وقيل نحو أربعمائة ، وقد بايعه من الكوفة وحدها على النصر والقتال خمسة عشر ألفاً ، ولكن لم يكن إلا هؤلاء الذين أجابوا ، والباقيون ضعفوا ونكسوا

(١) ابن الأثير وابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

في أيماهم ، ومنادى زيد يناديهم : « اخرجوا من الذل إلى العز ، اخرجوا إلى الدين والدنيا ، فإنكم لستم في دين ولا دنيا ، ولكن أصابهم الفزع والجزع ، ولكن زيدا لم يتضعضع . وإن رأى بوادى الهزيمة ، بل قال : « أنا أخاف أن يكونوا قد فعلوها حسينية ، أما والله لأقاتلن حتى أموت » .

وتقدم عترة النى وحفيد على إلى الميدان ومعه عدد دون عدد أهل بدر أو نحوه ، وجيش عدوه كثيف قرى بحيثه المدد في كل وقت وقاتل هذا العدد الضئيل في الحساب ، ولكنه كان أحرى في الميران ، راجع الكفة في الميدان ، فانهلوا ، وهزموا جناح جيش الأمويين ، وقتلوا منهم أكثر من سبعين قتيلاً ، وعجز العدو كثرتهم عن قتال أولئك المؤمنين الصارين بالسيف ، فاستعانوا بالرمي ، يرمون بسهامهم أصحاب زيد رضى الله عنه وعهم ، ولم ينالوا منهم إلا السهام ، وبال زيداً سهم في حبهته ، وعند انزاعه منها كانت منيته ، وبذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منه إلا بالطريق التي نالوا بها حده الحسين رضى الله عنهم ، لأن أحفاد على لا يلاقيه أحد في الميدان إلا صرعاً .

ولقد كان صنيع هشام في جنته هو عين صنيع يزيد وابن زياد في جده . فقد مثل بحبه ، بعد أن دفن ، ولقد كان ابنه يحيى حريصاً على أن يدفن أباه بحيث لا يعلم بمرصعه أحد . ودفنه في ساقية ، وردمها ، ووضع عليها النبات لكيلا يعلم أحد بمكان جثمانه الطاهر ، ولكن أحد الذين عابوا ذلك أنى وإلى الأمويين ، فارتكبوا إثمًا كبيراً فوق آثامهم ، بنشروا القبر ، وأخرجوا الجثمان ، وملتوا به ، ونصبوه بكناسة الكوفة بأمر هشام بن عبد الملك بن مروان .

وإن الحرب من جانب الأمويين كانت حرباً فاجرة ليس فيها شيء من القيم الإسلامية بمحترم ، فإنه ليدكر أن رجلاً من جند الأمويين على فرس رائع أخذ يشتم فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ شتما قبيحاً ، لعنه الله ، ولعن من أيدوه ، وأرسلوه ، فسكى الإمام زيد حتى ابتلت لحيته ، وجعل يقول : « أما أحد يغضب

لفاطمة بنت رسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لرسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لله تعالى ، فاستتر أحد رجال زيد ، وسار وراءه وقتله ورماه من فوق فرسه الرائع ، وركبه ، فشدد الأمريون على ذلك القاتل الفاضل ، فكبر أصحاب زيد ، وحملوا عليهم حملة شديدة ، واستنقذوا مَنْ ثار لكرامة بنت الرسول ﷺ ، ولقد طابت نفس زيد رضى الله عنه بهذا ، فجعل يقبل ما بين عينى الرجل الذى ثار لكرامة الرسول ﷺ ولكرامة الإسلام ، ويقول : « أدركت والله ثارنا ، أدركت والله شرف الدنيا والآخرة وذخرها » (١) .

٤٧ — انتهت المعركة هذه النهاية الأليمة ، ولقد ذكر بعض المؤرخين أن هشاماً لم يسر لهذه النتيجة من كل الوجوه ، فقد كان يود أن ينتهى الأمر من غير قتال ويؤمن زيدا ، ويكون فى شبه أسر ، وقد استدلوا على ذلك بكتابه الذى كتبه إلى يوسف بن عمر ، فإنه طلب إليه أن يؤمنه قبل أن يقاتله ، وقد يكرن لذلك الكلام مريض ، ولكن ليس سببه الشفقة أو شيئاً من الإيمان ، وإنما السبب فيما يظهر من مجرى التاريخ أنه لا يريد أن يبرأ أحقاد القلوب ، فإن فى إثارة تلك الأحقاد ما ينمى الفتن التى تفرخ فى الخفاء ، وقد عليها ، وإن لم يعلم مكانها على وجه التعيين ، وقد كان ذلك فى مرضعه من الحق ، فإن الذين تألموا لمقتل زيد ، ثم مقتل ابنه يحيى من بعده اتلوا على إجابة الدعوة الهاشمية التى حملها العباسيون اثملاً ، ولعل مقتل زيد كان سبباً من أسباب نجاح الدعوة العباسية مع دقة التدبير ، وإحكام الاستخفاء ، وتلك نقمة الله تعالى أنزلها بمن استباحوا حرمت آل البيت . وإن الشعور بالظلم المحسوس الملموس يؤلب القلوب أكثر مما تؤلب الأقوال والمؤامرات ، فذلك دعوة عامة صارخة إلى الثورة ، وإزالة الطغيان .

وإنه فرق ذلك السبب ، وهو واضح وضريح الشمس ، أن مروان بن الحكم

(١) مقاتل الطالبين ص ١٤١ .

قد أوصى بنيه بألا ينالوا من أولاد علي بن أبي طالب ، فإن شؤم ظلمهم .
قد أتى على البيت السفيناني ، ولذلك كان يصادق علياً زين العابدين ، ويبالغ
في تكريمه وتقديمه ، ويوصى بنيه به خيراً ، ولعل هشاماً كان يذكر جيداً كلام
جده مروان .

ولأنه قد تحقق تشاؤم مروان في أحفاده فقد انتهى ملكهم بتلك القتلة
الفاجرة ، كما انتهى ملك أولاد أبي سفينان بقتلة الحسين الآثمة .

لقد قلنا إن هشاماً ، كان يود أن ينتهي الأمر من غير قتل للأسباب التي
ذكرناها ، وما كان ذلك شفقة ورحمة ، بدليل أنه أمر بالتمثيل وصب الجثمان
الطاهر ، ليرهب ويفزع ، وقد أحدث فعله ، فأرهب ، ولكن أدى الإرهاب
إلى إحكام التير ، وتفريخ الدعوة العباسية ، وإذا كان قد نبش قبر زيد ، وحمل
رأسه إليه ، فبعد عشر سنين نبشت قبور الأمويين جميعاً ، ومدت الموائد
جشت القتلى الذين تولى العباسيون قتلهم من بني مروان ، ولقد جاء
في مرقى الذر المسعودي شماتة في الأمويين والعبرة فيما كان من نبش قبور
بني أمية . فقال :

يقول بعض شعراء بني أمية يخاطب آل أبي طالب وشعثهم من أبيات :
صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ولم أر مهادياً على الجذع يصلب
وبني تحت حنابته عموداً ، ثم كتب هـ م إلى يوسف (أنه وإلى العرات)
يا حراقه ، وذروه في الرياح . قال المسعودي ، وحكى الهيثم ، عدى الطائي عن
عمرو بن هاني : خرجت مع عبد الله بن علي (أي العباسي) لند - قرر بني أمية
في أيام أبي العباس السفاح ، فانتهبوا إلى قبر هشام ، فاستخرجناه خجاً ما فقد منه
إلا بعض أنفه ، فضربه عبد الله بن علي ثمانين سوطاً ، ثم أحرقه ، واستخرجنا
سليمان من أرض دابق ، فلم نجد منه شيئاً إلا صلبه وأضلاعه ورأسه ، فأحرقناه ،
وفعلنا ذلك بغيرهما من بني أمية ، وكانت قبورهم بقنسرين ، ثم انتهينا إلى دهشق ،

فاستخرجنا الوليد بن عبد الملك ، فما وجدنا في قبره قليلاً ولا كثيراً ، واحتفرتنا عن عبد الملك ، فما وجدنا إلا شئون رأسه ، ثم احتفرتنا عن يزيد بن معاوية . فما وجدنا إلا عظماً واحداً ، ووجدنا مع لحده خطأ أسود ، كأنما خط بالرماد في الطول في لحده ، ثم اتبعنا قبورهم في جميع البلدان ، فأحرقنا ما وجدنا فيها منهم ، وإنما ذكرنا هذا الخبر في هذا الموضع لقتل هشام زيد بن علي ، وما نال هشاماً من المثلة مما فعل بجسمه من الإحراق كفعله يزيد بن علي ، (١) .

وما سقنا ذلك الكلام لنبرر ما فعله العباسيون بقبور الأمريين وأجدائهم ، مما كان ذلك بسائغ شرعاً ، ولكن لئلا نرى العبرة في تقدير الله تعالى ، فإن الله ساطط الطاعين بعضهم على بعض للاعتبار ، فأولئك الظالمون من الأمريين اعتدوا وجثروا وفعلوا ما فعلوا بعثرة النبي ﷺ ، فتولاهم آخرون بمثل ما فعلوا ، وحقت كلمة الله تعالى : « وكذلك يرى بعض الظالمين بعضاً مما كانوا كسبوا » . وهكذا كانت العبر لمن هو من أهل الاعتبار ، ولكن القوة رعناء لا تعتبر ، ولا تستبصر .

عبرة وحسرة :

٤٨ — استشهد زيد في المعركة ، ومات في الميدان ، وفي مشجر السيوف ، ومرى السهام ، فمات شجاعاً حراً أياً ، لم يرض بالدنية في دينه ، ولم يرض بأن يرى باطلاً يرتفع ، وحقاً ينخفض ، وسنة تموت ، وبدعة تحيا ، وشرعاً يهدم ، وظلماً يقوم ، ولم يرض بأن يرى استبداداً يرهق النفوس ويرمض القلوب ، بدل الشورى التي سنّها جده الأعلى محمد بن عبد الله ﷺ ، واتبع فيها أمر الله سبحانه ، إذ يقول في محكم التنزيل : « وشاورهم في الأمر » ، ويقول سبحانه أيضاً : « وأمرهم شورى بينهم » .

مات زيد ذلك الموت الكريم الذى ارتضاه لنفسه ، ولدينه ، ونال الدرجة الرفيعة التى لا يناها إلا الصديقون ، والشهداء المقربون ، ولكن فى النفس حسرة ، بل إن نفس المؤمن لتذهب حشرات على عترة الرسول وما نزل بهم ، وما ندرى لماذا كتب فى لوحه المحفوظ وفى قدره المقدور — أن يكون هذا مآل الذين يطالبون بالحق من أبناء الحسين رضى الله عنهما . وهما سيدا شباب أهل الحنة ، كما حدث الرسول الكريم ، وإن العقل ليتلس فى ذلك عبرة يعتبر بها ، ولا يجد فى ذلك إلا أن يضرب المثل للاستشهاد فى سبيل الحق ، والنطق بكلمة الحق ، ولقد قال النبى الكريم : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » ، ولقد ضرب الله سبحانه وتعالى مثلاً فى الاستشهاد يقتدى به ، ويهتدى بنوره فى هؤلاء الأبرار ، فقد فدوا الإسلام بأنفسهم ، والحق بأرواحهم ، وكان حقاً على كل مؤمن أن يطالب بما يطالبون به ، ويقول كلمة الحق فى كل مقام ، وحسبه أن ينال شرف الشهادة كهؤلاء . وقد يقول قائل : وهل أفادت كلمة الحق التى قالوها ١١ لقد كانت الفائدة لو انتصروا وسادوا ١١ ونقول فى الجواب عن ذلك : إن كلمة الحق التى قالوها ، وذهبت أرواحهم الطاهرة فى سبيلها أفادت الحق فى ذاته ، وحركت الضمائر المؤمنة ، وحسبك أن تعلم أن مقتل الحسين ذهب بالدولة السفىانية ، وأن مقتل زيد ذهب بالدولة المروانية ، وأزال الله حكمها ، وحقت كلمة الله : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » ، ولعلمهم لو سادوا وغلبوا لتحركت الأهواء واختلفت المنازع حولهم ، كما اختلفوا فى إمامة على بن أبى طالب فقيه الصحابة وقاضيه ، وفارس الإسلام غير منازع ، والطعن فى حكمهم يكون أشد وأنكى ، وأكثر تحريضاً على الشر والفساد ، ألم تر كيف فعل معاوية ما فعل فى اتهام التقي النقي فارس الإسلام ، وألم تر كيف تقول الخوارج الأقاليل على إمام الهدى ، ورموه بما رموه ، وإذا كثرت القول فى هؤلاء الأتقياء ، فمن ذا الذى يكون للناس أسوة ، أو يكون لهم هادياً ، إنه خير للإسلام أن يكونوا بمنجاة عن كل قول ، حتى عن

قول الزور، وأن يكونوا للهداية وحدها، وإن اشتد الظلم قام منهم من يعلن الحق .
وإذا قتل كان قتله قارعة تفرع القلوب ، وتدفع العقول إلى التغيير ، والجوارح
إلى الأعمال ، ذلك قدر الله المقدور ، « وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة
الكبير المتعال » .

٤٩ — ولا يسرغ لنا أن نترك هذا الموضوع من غير أن نرجع رجعة نتبع
فيها سلسلة الحوادث التي جرت ، وتتابع ، وأخذ بعضها يحجز بعض ، حتى
انتهت إلى تلك الكارثة الكبرى التي هزت قلوب المسلمين ، ولا تزال تهز مشاعرهم
إلى اليوم ، وقد يتساءل القارىء لماذا ترك زيد منهاج أبيه وأخيه ، وابن أخيه
جعفر الصادق الذي كان في مثل سنه ؟ لقد فهم الجواب في طي الكلام الذي ذكرناه
من قبل ، والآن نوضح ببعض التوضيح ما أجهلنا .

ولقد اختص زيد من بين أولاد فاطمة الزهراء بعد الحسين بكثرة الانتقال
والرحلة ، وإن كثرة تنقله في العراق أغرى العراقيين وفي قلوبهم تشيع لآل علي
رضي الله عنهم أجمعين بأن يزينوا له طلب الحق الذي هو لآل محمد ﷺ ،
ولا نستطيع أن نقول إن الإمام زيدا الألعى غره غرورهم ، ولكن كثرة تنقله
أطلعت على مظالم الأمويين وعظم ما يرتكبون ، ولعل مقامه في المدينة ما كان
يطلعه على كل ما يحدث ، وقد اطلع على آثار الحجاج وما ارتكب ، وأفعال الذين
جاءوا بعده ، وخصوصاً يوسف بن عمر الذي كان والى العراق من قبل هشام ،
فقد كان ظالماً قاسياً ، قد تقول عليه ، وعلى خالد بن عبد الله القسري الأقاليل ،
وطلبه ليواجه خالداً ، فكان يبتعد عن لقائه ، ولما طلب إليه هشام أن يذهب
إليه ذكر له هشام قسوته ، وقد قال ابن الأثير في ذلك : « قال زيد لهشام لما أمره
بالمسير إلى يوسف ما آمن إن بعثني إليه ألا نجتمع أنا وأنت حين أبداً » (١) ،
فهذا يدل على مقدار ما كان يراه فيه من قسوة ، والقسوة تغري ذا الهمة بالانتفاض .

(١) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

ولذلك فتح قلبه لسماع إغراء العراقيين بعد هذا السفر ، وأخذ أهل الكوفة يكتبونه ، ويستمع إليه ويدعونه ، ويحييهم بالتريث .

وإذا أضيف إلى هذا ما ذكرنا من إخراجات هشام ، ثم إهاناته ، فإن ذلك ما كان ليسمح لمثل زيد في همته وشجاعته أن يسكت على الضيم يراد به ، وبهذا تهيأت الأسباب لأن يتقدم للميدان يدعوا إلى الحق ، وإلى طريق مستقيم ، وليس على الحر من غضاضة في أن يصدق الذين يظهرون أنهم مع الحق ، ومن نصرائه ، فإن الحر الصادق الأمين يفرض في الناس الإخلاص للحق ، ولذلك ولما ظهر من إخراجات وإهانات لم يستمع إلى صوت الذين نصحوه بالسكوت ، وحذروه من أهل العراق ، وخاصة أهل الكوفة في ذلك العهد .

ويضاف إلى كل ما سبق أن زيدا تلاقى مع واصل وتذاكر آراء المعتزلة ، وقد اختارها زيد مذهباً في الاعتقاد ، وإن من أصولها المتفق عليها التي لا يختلف أحد منهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد رأى حفيد على منكر قائماً . علناً شائعاً ، ومعروفاً مهملًا غير مرعى ، ورأى الأمور كلها منكوسة معكوسة ، كدائرة تقطع بعضها جميعها معكوس ، فكان حقاً عليه أن يتجرد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإذا كان واصل قد نفذ ذلك الأصل على طريقته ، وهو مجادلته لأهل الملل والنحل المختلفة ، والدفاع عن الإسلام في كل ما يثيره أهل الأهواء والزنادقة — فزيد بن علي يتقدم بطريقته التي ورثها عن جده الحسين وجده علي رضي الله عنهم ، وهو الوقوف في وجه الظالمين يناضل ، وكل ما أثر عنه رضي الله عنه من كلام في هذا المقام يدل على أنه ما خرج رضي الله عنه إلا لإقامة السنن وإماتة البدع ، وتطهير الحكم الإسلامي من الفساد والظلم والعبث ، فهو في هذا ينفذ الأصل الذي اعتنقه ، وهو الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ولعله في سبيل تنفيذ ذلك المبدأ على الوجه الأكمل قد ترك مبدأ التقية الذي كان يدرع به كما كان يفعل أهل بيته بعد الكارثة الكبرى التي نزلت

بالإسلام في شهيد كربلاء ، رضى الله عنه ، ولعن الله قتلته إلى يوم الدين .
ولعل ذلك الأصل الذى أخذ به في وجوب الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر هو الذى دفعه لأن يقول إن الإمام لا يعد إماماً إلا إذا خرج داعياً
لنفسه ، يعلن بخروجه أنه قد نصب نفسه للحق دون سواه ، ويلتفت الناس حوله
ناصرين له في الحق الذى يقيمه ، والباطل الذى يدمغه ويذهقه .

هذه مبادئ سامية اعتنقها زيد ، وتقدم لها ، وبها يستحق الثناء من كل الناس
الذين يؤمنون بالحق لذات الحق في كل الأجيال ، ولا ينقص من قدره أنه
لم ينتصر ، لأن الرجل يستحق الفضل بإيمانه بالحق ، واتخاذ الأسباب لرفع شأنه ،
وإذا كانت القلوب قد اضطربت من ضعفاء الإيمان بالحق الذين لا يلقون بأساً ،
فما على الذى تقدم وحده للفداء من غضاضة في إيمانه وتقدمه ، وإنما اللوم كل
اللوم لمن تقاعد وقت النصر .

ولقد كان الذين خذلوا الإمام زيدا جديرين بأن يحكموا بالأمويين ، لأنه ورد
في بعض الآثار : كيفما تكونوا يول عليكم ، والحاكم لون من ألوان المحكومين ،
وكان زيدا جديراً بالشهادة التى رفعت له ، وهزت قلوب المؤمنين ، ولا حول
ولا قوة إلا بالله .

طلب زيد الخلافة

٥٠ — هنا يجرى بحث هل خرج زيد يدعى لنفسه ؟ هكذا يقول الزيدية ، والسياق التاريخي ، ورأى زيد نفسه فيمن يكون حليفة على ماسنيين ، فالزيدية يقررون أن زيدا كان إماماً ، وأنه خرج بوصف أنه إمام خرج يدعى لنصرة الحق ، وأنه قد استوفى شروط الإمامة بمقتضى رأيه ، إذ هو من أولاد فاطمة ، وقد خرج يدعى الناس لطاعته .

والسياق التاريخي يؤيد ذلك ، فقد أخذ البيعة من أهل الكوفة ، فقد بايعوا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ، وإعطاء المحرومين وقسم النىء بين أهله بالسواء ، ورد المظالم ونصر أهل الحق ، وهذا عهد إمام قد اعتزم القيام بالحق والدعوة إليه .

وتقد كان الإمام جعفر الصادق الذى كان يعاصره يحمله ، ويثنى عليه جيراً ، وقد كانا فى سن متقاربة كما ذكر ، وقد جاء فى كتاب مقاتل الطالبيين « عن عبد الله بن جرير قال : « رأيت جعفر بن محمد يمسك لزيد بن على بالركاب ، ويسوى ثيابه على السرج » وإن هذا الخبر إن صح يدل على أمرين :

أحدهما — إجلال الإمام جعفر الصادق لعمه الإمام زيد رضى الله عنه .

والثانى — أن الإمام زيدا كان عميد آل الحسين بعد أخيه محمد الباقر ، ولعله كان أسن قليلا من الإمام جعفر الصادق ، إذ أن ميلاده مختلف فيه فقبل سنة ٧٥ ، وقبل سنة ٨٠ وما على الإمام جعفر رضى الله عنه من غضاضة فى أن يكرم كبير بيته ، وليس فى مثل هذا العمل صغار عليه .

٥١ — وبذلك ينتهى السياق فى ظاهره إلى أن الإمام زيدا دعا لنفسه بالإمامة ، ولا يوجد ما ينقض الأدلة التى سقناها ، ولكن جاء فى كتب الإمامية أن الإمام فى سلسلة الأئمة التى ساقوها كانت لجعفر الصادق بعد أبيه محمد الباقر ،

كما كانت بعد علي زين العابدين لابنه الباقر ، والإمامة بالوصاية ، أو الوراثة عندهم : وقد نزهوا الإمام زيدا عن أن يطلب ما ليس له بحق ، وأنه رضى الله عنه كان يدعى الناس إلى العلوية ، وأنه ما كان يتصور أن يعلن نفسه إماماً قبل أن يستقر الأمر ، ولو استقر الأمر لدعا للإمام الحقيقي ، وهو جعفر الصادق رضى الله عنه ، وقد جاء في كتاب بعنوان — الصادق — ما نصه (١) :

« زيد عليه السلام ما ادعى الإمامة لنفسه ، بل ادعاهم الناس له ، وما دعاه للنهضة إلا نصرة الحق وحرب الباطل ، وزيد أجل شأناً من أن يطلب ما ليس له ، ولو ظفر لعرف أين يضعها ، وقد نسبت بعض الأحاديث ادعاء الإمامة لنفسه ، ولكن الوجه فيها جلى ، لأن الصادق كان يخشى سطوة بنى أمية ، ولا يأمن من أن ينسبوا إليه خروج زيد ، وأن قيامه بأمر منه ، فيؤخذ هو وشيعته . . . » .

ثم يقول : « وكفى في إكبار نهضته وبراءته بما يوصم به بكاء الصادق عليه ، وتقسيمه الأمور في عائلات المقتولين معه ، وتقريع من تخلف عن نصرته ، وتسميته التائرين معه بالمؤمنين ، والمحاريين له بالكافرين » .

ونرى من هذا أن الإمامية مع إجلالهم لزيد ومقامه في الجهاد ، وإقرارهم ببناء الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق عليه — ينكرون أن يكون قد ادعى الإمامة لنفسه ، ويتخذون من الثناء دليلاً على أنه ما ادعى الخلافة لنفسه ، وقد يتخذ المخالف من الثناء عليه والبكاء لمقتله دليلاً على أنه كان يدعو إلى نفسه ، وأن الإمام أبا عبد الله يوافق على دعوته ، وقد اتخذوا أيضاً من تسمية المقاتلين معه بالمؤمنين ، والمخالفين له بالكافرين دليلاً على أنه لم يدع لنفسه ، وقد يتخذ ذلك دليلاً على النقيض ، لأنه إذا كان يسمى الذين ناصروه مؤمنين فلأنهم ناصروا الإمام الحق .

(١) كتاب الصادق للشيخ محمد الحسين المظفرى ج ١ ص ٤٩ .

٥٢ - وإن الأحكام في هذه القضية إلى الدليل المنطقي ينتهي بنا إلى أن نقرر أن الإمام زيداً رضى الله عنه خرج مجاهداً للظلم داعياً إلى الحق ، وأنه لم يفرض لنفسه سلطاناً حتى يستقر الأمر ويستولى على البلاد ويحكم ، وعندئذ يدعى الخلافة أو يدعو لمن يدعو إليه ، ولكننا نميل إلى أنه كان يهيم لنفسه ، لا لغيره ، ذلك لأن رأيه أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، وهو الذى خرج ، فكان هو الجدير بأن يكون الإمام ، ولأنه لا يرى الإمامة تكون بالوراثة ، ولذا جوز إمامة المفضل كما سنبين .

وإن الذين ينكرون إمامته أو يقولون إنه كان سيفرض الأمر لغيره ، وهو ابن أخيه الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق أن يرفضوا مبدأين ثبت نسبتهما للإمام زيد ، وهما أن الإمامة ليست بالوراثة ، وأن النبي ﷺ عرف الإمام بالوصف ولم يعرف بالاسم ، والثاني : أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، وإذا أنكروا نسبة هذين المبدأين ، فإنه يكون من السهل نفى طلب الإمامة عنه ، واعتباره داعياً للمرضى من آل على رضى الله عنهم أجمعين ، ويظهر أن الإمامية ينكرون نسبة هذين المبدأين إليه ويعتقدون أنه كان على رأيهم في أن الإمامية ثبتت لعل بالشخص لا بالوصف وأن كل إمام يوصى لمن بعده ، وأن الإمام محمد الباقر أخذ بالوصية عن أبيه على زين العابدين ، وأوصى بها لابنه أبى عبد الله جعفر الصادق ، ونحن نقرر صدق هذه المبادئ وصحة نسبتها إلى الإمام زيد .

علم الإمام زيد

٥٣ — أجمع الذين باصروا الإمام زيدا على أنه كان عالماً غزير العلم ، محيطاً
بشتى العلوم الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وكل علوم القرآن من تفسير ،
وعلم بالناسخ والمنسوخ ، وهو عالم من علماء العقائد له فيها آراء تعد مذهباً في تفسير
العقائد الإسلامية ، ويعلم مقالات الفرق المختلفة فيها ، ولقد عده المرتضى في المنية
والأمل من شيوخهم ، وكان عالماً في الفقه غزير المادة فيه ، وراوياً لحديث
آل البيت وغيرهم ، وقد تنبذ له شيوخ الفقه بالكوفة ، حتى إنه ليروى أن
أبا حنيفة تنبذ له سنتين ، ولقد جاء في الروض النضير عن أبي حنيفة أنه قال :
« شاهدت زيد بن علي فما رأيت في زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ،
ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع القرين » .

ولقد قال عبد الله بن الحسن بن الحسن الذي كان معاصراً لزيد ويكبره
في السن ينصح الحسين بن زيد :

« رأيتك مختاراً ، فأردت أن أعظك لعل الله ينفعك بها ، إن الله قد وضعك
موضعاً لم يضع به أحد إلا س هو مثلك ، وإنك قد أصبحت في حدائث سن ،
وإن الناس يبتدرونك بأبصارهم ، والخير والشر يبتدران إليك ، فإن تأت بما يشبه
سلفك فما نرى شيئاً أسرع إليك من الخير ، وإن تأت بما يخالف ذلك ، فوالله
لا ترى شيئاً أسرع إليك من الشر ، وإنه قد توالى لك آباء ، وإن أدنى آبائك
زيد بن علي الذي لم أر فينا ولا في غيرنا مثله » (١) .

فعبد الله بن الحسن يصف زيدا بأنه لم ير مثله في عصره لا في آل البيت ،
ولا في غيرهم ، وعبد الله بن الحسن الذي شهد هذه الشهادة هو شيخ أبي حنيفة ،
وأبو محمد النفس الزكية الذي خرج بالمدينة ، وإبراهيم الذي خرج بالعراق .

(١) مقاتل الطالبين ص ٣٨٩ .

ولقد قال على الرضا الذي كان معاصراً للبأمون : « إن زيد بن علي كان من علماء آل محمد ، ^(١) .

ولم يجتمع العلماء على تقدير عالم كتقدير زيد بن علي رضى الله عنه ، فأهل السنة ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والشيعية — قد أجمعوا على إمامته في العلم ، وأنه كان حجة في علم الفقه ، فكان من أعلم الناس بالحلال والحرام ، ولقد أجمع العباد والزهاد وغيرهم على أنه لم يكن له نظير في علمه وخلقه ، ولقد جاء في مقاتل الطالبين « أن المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحداً ، ^(٢) .

٥٤ — ولقد كان العلماء يعتبرون ثورة زيد على الطغيان الأمرى ثورة أهل العلم والزهادة والنسك عليهم ، حتى إن بعض المؤرخين يذكر أن الذين قاتلوا مع زيد كانوا من القراء والفقهاء ، وأن الآخرين تخلفوا عنه ، وقد قال أبو حنيفة : ضاها خروجه خروج رسول الله يوم بدر ، فقليل له لم تخلف عنه ؟ قال حبسني عنه ودائع الناس عرضتها على ابن أبي ليلى ، فلم يقبل ، فخفت أن أموت مجهلاً ، ويروى أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخلونني كما خذلوا أباه لجاهدت معه ، لأنه إمام حق ، ولكن أعينه بمالي ، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم ، وقال للرسول : ابسط عندي له ، ^(٣) .

ولقد أرسل أبو حنيفة مع أحد الفقهاء الذين خرجوا مع زيد في رسالة أرسلها إليه : « قل لزيد لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوك ، فاستعن بها أنت وأصحابك في الكراع والسلاح ، ولقد قال محمد بن جعفر الصادق : « رحم الله أبا حنيفة ، لقد تحققت مودته لنا في نصرته ، ^(٤) .

ولقد كان رضى الله عنه عظيم الثقة في الفقهاء والمحدثين ، لأنه منهم ، ولذلك لما اشتدت الشديدة ، ورأى تماذل الناس عنه كان يرسل إليهم يستنصر بهم ،

(١) مناقب الصادق ص ٥٥ .

(٢) مناقب أبي حنيفة لابن البزازی ج ١ ص ٥٥ .

(٣) مقاتل الطالبين ص ١٤٦ .

ولذا كان أكثر المجاهدين معه من شبابهم ، وقد كان سفيان الثوري يحدث الكوفة وواعظها إذا ذكر زيدا بكى على ما فقد العلم بفقده ، وعلى ما فقد التقى والفضل بإصابته ، وقد خرج معه بعض القضاة .

وهكذا نرى ثورته كانت ثورة الفقهاء والقراء والمحدثين ، وأهل التقى ، والمغالون من الشيعة تخلوا عنه في ساعة الشدة .

٥٥ — كان زيد عالماً بلا نزاع ، وكان عالماً واسع الأفق ، مستبحر المعرفة ، علم آراء الفقهاء ما بين حجازيين وعراقيين ، وعلم المناهج الفقهية كلها ، وكان عالماً بحديث آل البيت وغيرهم ، وكان عالماً بالفرق الإسلامية ، ولعله أول علوى جاهر باتحاله مذهباً من المذاهب ، حتى لقد روى الشهرستاني كما ذكرنا أن أخاه الأكبر محمد الباقر أنه أنكر عليه ذلك ، وكان عالماً بعلوم القرآن كاملاً ، فمن أين وصل إليه ذلك العلم المتشعب النרחي ، المختلف المناهج ؟

إننا قدرنا فيما كتبنا عن الأئمة أن علم الإمام يرجع إلى عناصر أربعة : أولها — صفات الإمام الشخصية فهي المستودع الذي تكون به الذخيرة العلمية ، وهي القوى التي توجهه وتصرفه وتظهره ، وهي التي تنميه وتبني عليه . وثانيها — شيوخه الموجهون له ، فهم الذين يضعون يده على ينابيع العلم ، ويوردونه موارده ويهدونه إلى مواطن الخصب والخير .

وثالثها — عمل العالم ، فإنه بعد أن يستوى سوقه ، ويقف مستقلاً عن توجيهه يكون له شأن في تنمية علمه ، ومن الناس من يتهاى لهم تربية علمية سامية ، ولكن ما إن يشب عن الطرق ، حتى يمانب العلم والعلماء ، ويسير في طريق يحف فيه ما نبت في عقله ، ويطفئ الضوء الذي انبثق في قلبه ، ومنهم من يسير في طريق من طرق الحياة تنمو به الأغراس التي غرست في نفسه .

ورابعها — العصر الذي يعيش ، فإن العصر الذي يعيش فيه العالم ، كالجزء الذي يعيش فيه النبات ، فكما أن الجو يؤثر في النبات بالنماء ، أو إطفاء الحياة فيه ، فكذلك الجو بالنسبة للعالم ، إما أن ينمي علمه ، وإما أن يميته .

صفات الإمام زيد

٥٦ — قد تحلى زيد بن علي رضي الله عنه بصفات شخصية تنزع به إلى العلم النقي الصافي ، وإن تلك صفات الصفوة من آل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وكان الشاعر كان يعنى ذرية علي عندما قال :

وما يك من خير أتوه فإنما توارثه آباء آبائهم قبل

فكان السجايا العلية والخلقية الكريمة ميراث يتوارثه أولئك العلية الأكرهون من آل النبي ﷺ ، وكأنه تجرى في نفوسهم الأخلاق النبوية ، كما تجرى في عروقهم الدماء النبوية الطاهرة الزكية ، وما من صفة في أي إمام من أئمة آل البيت إلا وجدت فيها عبقة نبوية ، وعرفاً محمدياً ، وهمة علوية ، ولذلك كان أئمة آل البيت موضع إجلال كل معاصريهم ، لا فرق بين شيعي وغير شيعي ، ويرون فيهم سجايا ومواهب ليست في سائر الناس ، فأبو حنيفة لا يرى في جعفر الصادق إلا علماً عالياً وخلقاً سامياً ، ولا يعدل به وبأبيه محمد الباقر أحداً ، ومالك رضي الله عنه كان يحل جعفر بن محمد هذا ، ولا يرى في المدينة من يساويه ، وكان يقول : ما رأيته إلا على إحدى خصال ثلاث : إما صائماً ، وإماماً صلياً ، وإماماً قارئاً للقرآن وزيد قد رأيت أنه عند ما خرج ما شد أزره إلا الفقهاء والقراء .

ولماذا كانت تلك السجايا فيهم ، وقد اختصروا بها دون سائر الناس الذين عاصروهم ، ألا أنه يجرى في عروقهم دم النبي الطاهر الزكي ، ودم عليّ الفقيه الفارس الذي كان لا تأخذه في الله لومة لائم؟ يقول في ذلك الأكثرون ، وربما نرافقهم على قولهم إلى حد ، ولكن ذلك ليس مطرداً ، وإلا كان كل من ينتسب إلى الرسول وعلى في هذا الزمان له هذه السجايا ، وتلك الحلال .

والحق في هذا المقام أن آل البيت في القرن الأول وأكثر القرن الثاني تهيأت لديهم أسباب جعلتهم ذوي سجايا ليست عند كل الناس ، ذلك أن البيت النبوي

كان محتفظاً بكل ما توارثه من عادات نبوية ، وذكريات علوية ، وكان يذكر هذه الذكريات وينميها ما كانوا يرون من تسكر ساسة العصر لهم ، وما يرونه من أنهم قد حرموا السلطان فعكفوا على الميراث الذي ورثوه ولم يتجهوا إلى غيره ، وإذا كان لكل أسرة تقاليد وعادات ونظم ، فتقاليد آل البيت في هذا العصر كانت الاتجاه إلى العلم وطلبه ونشره بين الناس ، وإلى تأليف قلوب المؤمنين ، وهداية الضالين .

وإن ما نزل بهم من شدائد مع ما نشئوا عليه من عزة وما جعلهم الله تعالى به من إيمان صادق ورحمة نبوية — كان سبباً في أن كانوا يتطامنون للناس ، ويألفهم المؤمنون ويألفونهم مع مهابة وإجلال لمكانهم من الرسول الكريم ، وعلى ابن أبي طالب كرم الله وجهه .

ولقد كان يتسامى بهم نسبهم عن سفاسف الأمور ، ويعلو بهم عما يهبط إليه غيرهم ممن لم يكن لهم مثل نسبهم ، ولم يستعلوا بهذا النسب ، لما كانوا يعلونه عن النبي ﷺ ، والعهد به لم يعب ، وما نزل بهم من شدائد جعلهم يحسون بالآلام غيرهم ، وتنفجر يناييع الرحمة في قلوبهم .

وفي الجملة لم يكن في آل بيت النبي في القرن الأول والثاني إلا كل نبيل وخلق كريم .

وإذا كان ذلك عاماً في أهل البيت في هذا الرمان فزيد قد اختس هو وأخوته من بينهم بزيادة ، وهي أن الذي رباه ونشأه التنشئة الأولى هو أبوه على زين العابدين ، وقد علت مكانته ، وسابقاته في الخلق الكريم ، والفضل والسماحة والمروءة . ولذا اتصف زيد بصفات جليلة سامية جعلت منه ذلك العالم العظيم ، والمجاهد الذي جاد بأقصى ما يملك ، وهو نفسه .

ومن هذه الصفات :

(١) الإخلاص :

٥٧ — والإخلاص نور يشرق في النفس فتضىء ، وهو الاتجاه ، وتخليص نفسه لله ، وهو أعلى درجات الإيمان ، ولذلك قال النبي ﷺ : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب الشيء لا يحبه إلا الله ، وإن المؤمن إذا اتجه إلى طلب الحق اتجهاً مستقيماً لا عرج فيه قذف الله في قلبه بنور الحكمة ، فسلم إدراكه ، وأشرق عقله ، واستقامت مداركه ولا شيء ينير القلب كالإخلاص ، ولا شيء يطفى نور العقول كالهوى فإن سيطرة الهوى والغرض تطمس على البصيرة ، فلا يبصر ، وعلى الفكر فلا يدرك .

وقد آتى الله سبحانه وتعالى الإمام زيداً رضي الله عنه الحظ الأوفر من الإخلاص ، فقد دفعه إخلاصه للعلم لأن يهاجر في طلبه ، فطلب شتى العلوم من مظانها ، وأما كتبها ، ففقه الدين ، وعلم الفروع تلقاه في بيته ومن المدينة ، وعلم الفرق انتقل إلى البصرة التي كانت موطن الفرق الإسلامية المختلفة فتلقاه بها وما استكبر عن أن يذاكر واصل بن عطاء ، وإن كان لا يرافقه على كل ما يقول ويزعم ، ومهما يكن رأى الناس في واصل فإن زيداً لم يمتنع عن مذاكرته ما دام يجد فيه علماً .

وقد كانت أولى ثمرة من ثمرات الإخلاص هو التقوى ، وقد تضافرت الأخبار بذلك ، وإن تقواه جعلته يستشعر دائماً خشية الله تعالى ، ولقد وصفه بعض معاصريه ، فقال : « رأيت بالمدينة وهو شاب يذكر الله عنده فيغشى عليه » . لقد قال واصفاً نفسه : « إن زيد بن علي لم يهتك لله محرماً منذ عرف يمينه من شماله ،^(١) ويربط رضي الله عنه ربطاً دقيقاً بين تقوى الله تعالى وطاعته ، ومحبة الناس وطاعتهم له فيقول رضي الله عنه : « من أطاع الله أطاعه ما خلق الله » . وقد كان لإخلاصه يسعى لجمع شمل المسلمين ، وإصلاح ما بينهم ، ورأى

(١) مقاتل الطالبين ص ١٢٨ .

التلبة التي صدعها الافتراق ، وقد ذهبت نفسه فداء لمسعا ، ومحاولته إحياء السنن ، وإماتة البدع . ورد كيد الطاغين .

ولقد دفعه إخلاصه إلى السباحة ، فقد كان سمحاً كريماً يختلف مع ابن عمه عبد الله بن الحسن بن الحسن ، فيندفع إلى القول في أم زيد ، فيعرض بأم عبد الله تعريضاً بعيداً ، ثم يندم أشد الندم . ويكفر عن ندمه بترك كل ما له من حق لابن عمه .

وقد دفعه إخلاصه أيضاً إلى التعالى عن السفهاء وعدم الالتفات إليهم ولأنه بإخلاصه سما سمر أروحياً ، علا به .

ولقد كان نور الإخلاص يبدو في وجهه وقوله وعمله ، وقد قال فيه بعض معاصريه : « كنت إذا رأيت زيد بن علي رأيت أسرار النور في وجهه » ، ولقد قال فيه بعض الذين عاصروه أيضاً : « قدمت المدينة فجعلت كلها سألت عن زيد ابن علي قيل لي ذاك حليف القرآن ، ^(١) .

(ب) الشجاعة :

٥٨ — ومع هذه السباحة التي جعلت أخلاقه كالروض ، والإخلاص الذي جعله ينطق بالحكمة — كان شجاعاً ، قد آتاه الله الشجاعة الأدبية ، والشجاعة في الحرب ، والهمة ، والنجدة ، وقد دفعه النزوع الأدبي من الشجاعة إلى أن يقول الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، حتى في أخرج الأوقات وأشدّها حاجة إلى الإدارة ، لقد تقدم للبیدان ، فجاء ناس أرادوه على أن ينال من أبي بكر وعمر ، فأبى ذلك عليهم ، ولو أدى ذلك إلى أن يفقد نصرتهم ، فطالب الحق لا يتخذ الباطل مطية له ، فإن طريق الحق في نظر زيد وآل بيته هو الحق الذي لا عرج فيه ، فإن الباطل لا يذنب إلا باطلا ، ولقد دفعته شجاعته الأدبية لأن يطرح مبدأ النقية الذي اشتهر

(١) مقاتل الطالبين ص ١٣٠ .

آل البيت الأخذ به ، ولقد كان إعلانه لأرائه سبباً في أن تعرض للأذى ، وسبباً في أن يتخاذل عنه أنصاره ، وسبباً في أن يحالفه بعض آلِه ولكن من يقصد إلى الحق لذات الحق لا يهمه إلا رضا الله ، ولا يهمه الخلق إلا بمقدار ما يكون في إرضائهم رضا الله تعالى .

أما النوع الثاني من الشجاعة فقد دفعه لأن يتقدم إلى الميدان يقاتل خمسة عشر ألفاً ، وليس معه إلا نحو ثلاثمائة كأهل بدر ، ولقد انحط ذلك العدد القليل على تلك الفئة الكبيرة ، فنال منها مقتلة شديدة ، ولو استمرت الحال على ذلك المنوال الذي ابتدأه لا تنصر ، ولأزال بسيفه دولة الظلم ، ولكن رمى بسهم من جانب العدو الذي كان يفر منه فراراً ، فكانت منيته ، ونحسب أنه لو لا ذلك السهم الذي سدوده إليه بعد أن عجزوا عن لقائه لهمزهم هزيمة منكرة ، ولكن الله سبحانه أراد أن يزيل دولة الأمويين من ليسوا في مثل أخلاق زيد ، لأنه لو كان هو الذي أزال دولة الأمويين ما أنزل عليهم سيف النعمة الذي أنزله العباسيون وما نبش قبرهم كما نبشها رجالهم ، وما كان سفاحاً كأبي العباس السفاح ، فأخر الله تعالى أمر الظالم ليتولاه ظالم مثله ، كما قال تعالى : « وكذلك نرلى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » ، وكل شيء عنده بمقدار ، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال .

وإن الشجاعة والإباء متلازمان لا يفترقان ، ولا ينفكان ، فحيثما كانت الشجاعة كان الإباء ، وحيثما كان الإباء كان الإغدام .

... وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه شديد الإباء ، وإبائه جعل فيه حسامية شديدة بظلم الظالمين ، وما كان يحس بالمظالم تقع على آل بيته فقط ، فإن آل البيت ما كانوا يرمون من التكريم ، فكان التكريم كفاء لما يقع بهم من ظلم ، أما غيرهم فكان ينزل بهم الظلم المتكاتف ، ولا يخفف له ، وهو يحس بآلامهم ، وكأنها نازلة به .

ولقد كان يحيش في نفسه كل هذا ، فتحدثه نفسه بأن يتقدم ، ولقد روى

عن بعض معاصريه أنه قال : « أردت الخروج إلى الحج ، فررت بالمدينة ، فقلت : لو دخلت على زيد بن علي ، فدخلت ، فسلمت عليه ، فسمعتة يتمثل :

ومن يطلب المال المقنع بالقنا يعيش ماجداً أو تحتزمه المخارم
متى تجمع القلب الذكي وصارماً وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم
وكنت إذا قوم غزوني غزوتهم فهل أنا في ذا يال مُهمدان ظالم^(١)

وإن هذا الخبر يدل على ما كان ينبعث في نفسه من إحساس بالظلم ، وما كان يرضى نفسه من الشعر ، إلا الشعر الحماسي الذي يحمله على الإقدام ، وقد أقدم ، فأرضى ربه ، وكشف عن مدى ظلم الظالمين .

(ح) الصبر :

٥٩ — وإن الذي يتجه إلى تغيير ما عليه الأحكام من ظلم وافع بالناس ، إلى عدل يجب أن يكون صبوراً ، فالصبر عدة المجاهدين ، والصبر والجزع نقيضان لا يجتمعان ، والصبر والفرع ضدان لا يلتقيان ، وإن الشجاعة من غير صبر تهور واندفاع ، والتهور والشجاعة حقيقتان مختلفتان ، وإن الصبر في حقيقته يتضمن تحمل الشدائد ، ويقتضي ضبط النفس ، وعدم الاندفاع إلى ما يرضى ، وقد كانت هذه الخصال من أخص ما يتجلى به زيد رضي الله عنه ، فهو يضبط نفسه عند ما يسمع كلام السفهاء فلا يجاريهم ، ولقد قصصنا عليك كلام أحدهم عند ما ترك حقه حتى لا يكون آل البيت مضغة في أفواه الناس ، وينتهزها فرصة من لاحريجة للدين في قلبه ، فيذيع قالة السوء عن الرسول وآله ، فقد ضبط نفسه إمام الهدى ، عمن شتمه ولم يزد على أن قال : إن مثلي لا يرد مثلك ، ولم يضبط بعض الحاضرين من ذرية عمر بن الخطاب نفسه فاندفع ثائراً ، وهو يقول لهذا الشاتم : « والله لزيد خير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفراً من حمباء وضرب به

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

الأرض وقال : والله ما لنا على هذا من صبر ، وقد عاد بنا هذا الرجل العمرى إلى غضبات عمر رضى الله عنه فى الحق ، وكيف كان يتلقى رسول الله ﷺ ثورة عمر الذى كان لا يغضب إلا لله — بالهدوء ليعالج الأمر ، وينظر فى حاضره وقابله ، ووسائله وغاياته ، ومقدماته ونتائجها ، وكأنما كان زيد فى موقف النبى يضبط نفسه ، وحفيد عمر فى موقف جده يصيح صيحة الحق التى كان يصيحها الفاروق رضى الله تعالى عنه ، على ما بين كل واحد منهما ومن يمثله من تفاوت بعيد ، كالفرق بين النبى ومن بعده ، والحواريين ومن يتبعونهم بإحسان .

ولقد كان الإمام زيد يعرف حقيقة الصبر ويدعو إليه . ويحث أتباعه عليه ، وكان يتحلى به حتى إن خاتمه قد كتب عليه : « اصبر تؤجر » ، وتروى أنج ، وهكذا نرى أن شعاره الصبر وضبط النفس دائماً ، حتى لا ينزلق فيما لا تحسن عاقبته .

(د) الوعى الفكرى :

٦٠ — ورث زيد رضى الله عنه من أمه السندية ذكاءها وعمقها وقوة التأمل التى اتصف بها الهنود ، وورث عن آل أبيه الذكاء والعقل المتفكر الملمهم ، والنفس المترتبة التى تدفع الفكر إلى العمل ، والاستقصاء فى التفكير ، ولذلك كان أقوى ما يوصف به ذلك الإمام النابغة هو الوعى الفكرى الكامل ، فقد كان ذا ذكاء نافذ ، لم يهمله حتى يتبدد ، بل انصرف إلى العلم يطلبه ، وقواه عليه حافظة واعية ، فقد أوتى ذاكرة تحفظ كل ما يقرأ ويسمع ، كان يحفظ الأحاديث التى يروىها عن أبيه وأخيه وآل بيته جميعاً ، وأبوه كان يروى عن كل التابعين الذين التقى بهم فى المدينة ، وكان فى المدينة أكثر التابعين ، فكانت موطن العلم النبوى ، عن التابعين ، وقد تلقى كل هذا وحفظه ، وألقاه على كثيرين من أعظم الفقهاء ، كأبى حنيفة وغيره .

وكان لما آتاه الله تعالى من وعى فكرى لا يكتفى بما تلقاه من أهل بيته ، بل كان يرحل إلى البلاد التى تكون مظنة لأن يعلم منها ما لم يعلم . وكان ذلك العلم

العلم الغزير الذى يطويه فى صدره وينطلق على لسانه فى وقته ، فإذا تكلم اتتالت عليه المعاني اثيالاً ، يرد الجواب فى أسرع وقت ، وقد قال فيه أبو حنيفة وهو الفقيه الفاحص النائد : « شاهدت زيد بن علي فمأريت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع القرين » وقد نقلنا لك ذلك من قبل ، فكان مع ما آتاه من ذاكرة قوية ذا بديهة حاضرة تسعفه باللفظ البليغ والمعنى المحكم الدقيق فى وقته وقد نقلنا لك جوابه على البديهة عندما تهجم عليه هشام ، ونقلنا لك قوله عندما نافش أهل العراق ، والبلاء بلاء ، وقد هموا بالرجوع عن نصرته وحاولوا أن يجدوا مبرراً من كلامه يسمح لهم بأن يخلوه فى ساعة وجبت عليهم فيها النصرة ، إذ هم الذين غرروا به ، ودفعوه .

ولقد كان وعيه الفكرى يظهر فى أجلى مظاهره عند تعليله للوقائع ، وربطه بين الأسباب والمسببات ، وإن تلك هى أخص أوصاف العقل العلى . وهى أدق مظاهر الوعى الفكرى ، ولقد ذكر لنا الشهرستانى كلامه فى بيان السبب الذى من أجله يقرر الرضا بإمامة الشيخين أبى بكر وعمر مع تفضيله الإمام عليا عليهما ، فقد جاء فى الملل والنحل ما نصه :

« كان من مذهب زيد جواز إمامة المفضول مع تيام الأفضل ، فقال (أى زيد) كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين على عليه السلام لم يحف بعد ، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتروء والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ ألا ترى أنه

لما أراد أبو بكر في مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب قال الناس لقد وليت علينا فظا غليظا ، فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر ، لشدة صلابته في الدين ، وفضاظته على الأعداء ، حتى سكنهم أبو بكر رضى الله عنه ، وكذلك يجوز أن يكون المفضل إماما ، والأفضل قائم ، يرجع إليه في الأحكام ، ويحكم بحكمه في القضايا ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على مقدار ما عند الإمام الشاب النابغة من قدرة على تعليل الوقائع ، وفوق ذلك بين ما كان عليه من نزاهة دينية تمنعه من أن ينال من نزاهة الشيخين أبي بكر وعمر اللذين كان وزيرين لجده الأعلى محمد ﷺ وقد يقول السنى كان أولى أن يقدم أبا بكر وعمر ، بل عثمان على جده على كرم الله وجهه ، ونقول إن ذلك رأيه ، وهو رأى لا يقدر في الإيمان ولا ينقصه ، ولا يمنعه أن يوصف بالنزاهة الكاملة والإخلاص الكامل .

وإن وعيه الفكري جعله يطلب العلم من كل إنسان أيا كانت نحلته ، فإن العلم يلتمس من كل مكان ، وهو كاللؤلؤة الفاتكة لا تهون لهوان غائصها الذى استخرجها ، والمعرفة لا تتقيد بمكان ، ولا يحتازها حيز .

(٨) الفصاحة :

٦١ — قد نشأ زيد في وسط البيان ، نشأ في بيت النبي ، وبيت علي ، ومحمد بن الله عبد ﷺ قد أوتي جوامع الكلم ، وفصل الخطاب ، ولا يقاربه في هذا غيره من العرب ، وعلى بن أبي طالب خطيب المسلمين ، وأبلغ خطباء العرب في الإسلام ، بعد قول النبي ﷺ ، وخطبته في رثاء أبي بكر الصديق ، أجمع نقاد الكلام على أنها أبلغ كلام بعد كلام الرسول ، وقدرها كاملة أبو بكر البافلاقي في كتابه إعجاز القرآن ، ومجموعة خطبة كانت موجودة عند علماء آل البيت من أولاد علي رضى الله عنهم أجمعين ، وكانوا يوارثون هذه المجموعة ويحفظونها ،

(١) الممل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم .

ولعل لبابها في ديوان الخطب الذي جمعه الشريف الرضى ، وسماء نهج البلاغة .
وعلى ذلك نقول إن الفصاحة وجردة البيان كانت في ذلك البيت الطاهر ،
وخصوصاً أنه كان يقيم بالمدينة ، ولم تسر العجمة إليها ، والعصر الأمرى كان
عصر بيان وقد كان زيد من أمراء البيان الذين يحسنون القول ، وكان يفضل
البيان الرائع على الصمت ، وقيل له : لصدت خير أم البيان ؟ قال تبحر الله المساكنة ،
ما أفسدها للبيان ، وأجلبها للعي والحصر ^(١) وإن هذا الكلام يدل على أنه
كان يربى عقله بالعلم ، ولسانه بالبيان ، ويروضه عليه ، ويتجنب الصمت الكثير ،
حتى لا تموت مرهفته البيانية ، ويعسر عليه القول عند حاجته إليه .

وجاء في كتاب زهر الآداب للحصرى : « كانت بين جعفر بن الحسن بن الحسن
ابن علي وبين زيد رضوان الله عليهم منازعة في وصية فكانا إذا تنازعا انزال الناس
عليهما ليسمعرا محاورتهما ، فكان الرجل يحفظ على صاحبه اللفظة من كلام جعفر
ويحفظ الآخر اللفظة من كلام زيد ، فإذا انفصلا وتفرق الناس عنهما قال هذا
لصاحبه . قال في موضع كذا وكذا ، وقال الآخر قال في موضع كذا كذا ،
فيكتبون ما قالوا ، وتعلمونه ، كما تعلم الواجب عن الفرض ، والناذر من الشعر ،
والسائر من الملل ، وكانا أعجوبة دهرهما وأحدوتة عصرهما » ^(٢) .

وهذا النزاع قد أشرنا إليه من قبل وقد ورت النزاع عبد الله آخر جعفر ،
ولكن لم يكن على هذه الصفة التي كان عليها في عهد جعفر . ويظهر من سياق
القصة ، كما ذكرها الحصرى في زهر الآداب أن الإمامين كانا يتخذان من تلك
الخصومة مباراة بيانية ليظهر بها أمام الملأ من المسلمين ، فبما جاء عبد الله
وذكرت بعض المنايزة وأراد أن يستغلها والى المدينة من قبل هشام للحط من مكانة
آل البيت ، فرت عليه الإمام النابغة العبقري زيد ، وأنهاها ، حتى لا تكون عاراً
بعد أن كانت فخراً .

(١) زهر الآداب ج ١ ص ٧٢ والحصر عدم القدرة عند إرادة الكلام .

(٢) الكتاب المذكور .

ولقد كان أشد ما يخشاه هشام من زيد قوة بيانه وتأثيره ، وقد كتب إلى والى العراق عند ما ذهب إليه : « امنع أهل الكوفة من حضور مجلس زيد بن علي فإن له لساناً أنقطع من ظبة السيف ، وأحد من شبا الأسنة ، وأبلغ من السحر والكهانة ، ومن كل نفث في عقده » (١) .

(و) قوة الفراسة :

٦٢ — إن أولئك الذين يتصدون للقيادة الفكرية أو السياسية ، أو الاجتماعية . لا بد أن تكون لهم فراسة قوية تدرك الأمور على وجهها ، وقد تأتى المقادير بغير ما يقدرّون . ولا ينقص ذلك من قوة إدراكهم ويقتلعة إحساسهم ، وقد تضطربهم الأحوال لأن يتركوا تقديرهم ، وأخبار زيد تدل على أنه كان قوى الفراسة ، شديد الحساسية ، وإن قوة الفراسة تتكون من قوة العقل وكثرة التجارب ، وقوة الإحساس ، وقد اجتمع كل هذا في زيد ، فهو عميق الفكرة ، كثير الاستقصاء والتنبع ، شديد الحساسية ، قد جرب وخبر الأمور ، وإنه ليرى الأمر فيعرف ما وراءه ، ولم تذهب فراسته في الميدان ، فقد رأى تخاذل أهل الكوفة بعد أن بايعه منهم نحو خمسة عشر ألفاً عند ما تقدم للميدان ، فقرر أنها حسينية ، أى يفعلون معه ما فعلوه مع جده الحسين رضى الله عنه ، ولقد بدت فراسته يوم أن ترك الحصرمة عند ما علم أن والى المدينة خالد بن عبد الملك ، يريد أن يجعل منهم مروض قالة السوء بين أهل المدينة ، ولم تخطئه فراسة يوم أن خرج من حضرة هشام بن عبد الملك ، وهو يعلم أنه قاتله لا محالة ، وخير له أن يموت في الميدان من أن يموت على فراشه .

وقد يقول قائل كيف يكون قوى الفراسة ، ويشق بأهل العراق وقد حذره منهم آل البيت الذين عاصروه ، وهو يعلم من تاريخهم ما يعلم ؟ والجواب عن ذلك

(١) زهر الآداب للحصرى ، وظبة السيف طرفه ، وكذلك شبا الرمح ، والكهانة ما كن يؤثر به الكهان من سجع يدعون فيه علم الغيب .

إن فراسته لم تخطئه ، ولذا احتاط من غدرهم ، فبايعهم في المسجد ، وهو يعلم أنه لا تمنعهم بيعة من تحاذل . ولكنه كان يعلم أن الذلة في البقاء أشد على نفسه من الموت في ميدان القتال ، على أنه قد تبين من سياق القتال الذي ذكرنا ، وحكته كل كتب التاريخ أنه كان لا محالة منتصراً بمن كان معه ، لأن أهل الشام لم يكونوا على عزيمة ماضية تسمح لهم بالنصرة ، ولو تكاثر جمعهم ، وإنه عند ما التقى الجمعان كانت الحملة عليهم شديدة ، ولم ينقذهم إلا النبل اتخذوه سلاحاً لهم ، وكان القدر دور . وقد أشرنا إلى بعض ما ظننا ، من حكمة الله تعالى فيما قدر ، وكل شيء عنده بمقدار .

(ز) الهيبة :

٦٣ — كان زيد رضى الله عنه مهيباً قد أتاه الله تعالى بسطة في الجسم ، بمقدار ما أتاه قوة في العقل ، وحكمة في الفعل ، وحياء كحياء النبيين ، وإن أدل شيء على هيئته فرار هشام بن عبد الملك من لقائه ، ولما أراد أن يهينه في المجلس نال من أمه كما يتكلم السفهاء ، وقد رد عليه رداً أخف ، ولم يجد هشام أمامه إلا عبارات يملها السلطان الغاشم ، ولكن لا تقوى على الوقوف أمام الشخصية القوية المهيبة ، وإن مهابته كانت تقوم مقام جيش لجب ، فكان إذا تقدم للبيدان يشبه جده على بن أبي طالب إذا تقدم ، وكان أهل الشام يفرون أمامه كما فروا أمام جده ، ولم ينالوه إلا بسهم من بعد ، حيث بعدوا عن هيئته ، وسطوة روحه .

٦٤ — وفي الحملة لقد كان ذلك الإمام الشاب النابغة مرموقاً ، مرعى الجانب ، معترفاً له بأكرم الحلال ، حتى في حياة أخيه الأكبر الإمام محمد الباقر رضى الله عنهما ، وكان له محبباً ، وبهلاله معجباً ، ويروى في ذلك الحصرى في كتابه زهر الآداب عن رجل من بني هاشم أنه قال : « كنا عند محمد بن علي بن الحسين ، وأخوه زيد جالس ، فدخل رجل من أهل الكوفة ، فقال محمد بن علي : إنك لتزوى طرائف من نواذر الشعر ، فكيف قال الأنصارى لأخيه ؟ فأنشده :

ما إن أبو مالك بران ولا بضعيف قواه
ولا بالذل له نازع يعادى أخاه إذا ما نهاه
ولكنه غير بخلافه كريم الطبايع حلو ثناه
وإن سده شدة مطواعة ومهما وكلت إليه كفاه

فوضع محمد يده على كتف زيد ، فقال : هذه صفتك يا أخى ، وأعيدك بالله
أن تكون فتيل العراق .

ولا شك أن هذه الأبيات تدل على عظيم محبته له ، وإعجابه بخلاله ، وإن كان
قد انتقد بعض ما فيه ، وهو مبالغته في الإباء ، وساق ذلك على لسان الراوى الذى
نقل وصف الأنصارى لأخيه .

٢ — شيوخه

٦٥ — ذكرنا في نشأته الأولى أن الذي قام بنشئته وتعليمه أبوه علي زين العابدين ، وإن شئت فقل إنه زين التابعين أيضاً ، وعلى ذلك تستطيع أن تقول : إن أول شيخ له هو أبوه الذي كفله من صغره إلى أن بلغ الحلم ، وقد تراه من بعده أخوه محمد الباقر ، وقد صاحبه حتى شب عن الطوق ، ولا شك أن علم أبيه كان يتلقاه ذلك الأب الكريم من كل الذين كانوا بالمدينة من التابعين ، ولكن فتحنا كتاب المجموع للمستأنس به ونعرف من كان يروى عنهم ، ومن يأخذ من علمهم فوجدنا الأحاديث التي يرويها كلها عن أبيه عن جده الحسين عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ ، وأحياناً يقف السند عند علي ولا يذكر النبي ﷺ فيكون الحديث موقوفاً ، وقد جاء الشراح ، للمجموع ، فكانوا يثبتون صحة هذه الأحاديث بالروايات عن الكتب المعروفة عن أهل السنة كالبخاري ومسلم ، وسنن أبي داود والنسائي .

وهنا يتساءل الباحث هل كان زين العابدين لا يروى الحديث إلا عن الحسين ، والحسين لا يروى إلا عن أبيه على كرم الله وجهه ؟

ولكن كيف يكرن ذلك ، وإن الثابت في الكتب التي تصدت لشرح حياة الإمام النقي الزاهد زين العابدين تذكر أنه كان يتلقى عن التابعين الذين يلقاهم ، ومن لا يلقاهم يسعى في لقائهم ؟ ونقول في الجواب عن ذلك : إن الثابت في التاريخ لا يمكننا أن نكذبه ، ونقول في التوفيق بين ما في المجموع : وما هو الثابت من أن الرواية في أئمة آل البيت كانت بين الأبناء والآباء : إن أئمة آل البيت كانوا يأخذون برواية آبائهم ، ويجدون فيها من حيث العلم بالسنة غناء ، ولكن ذلك لا يمنعهم من أن ينتفعوا بالعلم من غير طريقها ، فيتعرفوا من التابعين فتاوى الصحابة وأقضيتهم ليستطيعوا أن يدرسوا فقه ما ورثوه من أحاديث نبوية تلقوها عن آبائهم ، وقد كان ذلك يعينهم على دراساتهم الفقهية ، وذلك ما وقع

من محمد الباقر ، وما وقع من جعفر الصادق ، وما وقع من زيد نفسه ، ولقد ذكر الإمام أبو حنيفة أن جعفر الصادق رضى الله عنه كان من أعلم الناس بأقوال الناس ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة المكي أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهي له من المسائل الشداد ، ، فهي له أربعين مسألة ، ولقد اتقيا بالحيرة ، ويقول أبو حنيفة في وصف هذه المجادلة : « أتيت أبا جعفر المنصور ، فدخلت عليه وجعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلتني من الهبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر ، فسألت عليه وأوماً جلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبد الله ، هذا أبو حنيفة ، فقال : نعم ... ثم التفت إلي وقال يا أبا حنيفة ألقني على أبي عبد الله من مسائلك فجعلته ألقى عليه ، فيجيبني ، فيقول : أتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فربما تابعنا ، وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة ، ما أدخل منها بمسألة » ثم قال أبو حنيفة : « إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وإن هذا الخبر يدل على أمرين :

أولهما — أن آل البيت لم يكن عليهم مقصوراً على ما يتوارثونه من أحاديث مروية عندهم ، ولا على ما وصل إليه اجتهاد أسلافهم ، بل كانوا حريصين على أن يتلقوا العلم عن غيرهم ، ويتعرفوا ما عند فقهاء الأمصار لا فرق بين إقليم وإقليم .

وثانيهما — أن الحكام كانوا ينفسون عليهم المنزلة التي نالوها بين الناس بعلمهم وأخلاقهم ، وشرف اتصالهم برسول الله ﷺ .

وإذا كان زيد قد كان في سن جعفر ابن أخيه ، والصلة بينهما مستمرة ، فلا بد أن نفرض أنه تلقى عن غير آل البيت ، وخصوصاً أنه كان أكثر اتصالاً بالناس من أبي عبد الله جعفر الصادق ، وأبيه الإمام محمد الباقر رضى الله عنهم أجمعين ولكن عند ما يروون لا ينقلون إلا علم آل البيت حتى لا يندرس ، وغيره ترويه الرواة .

٦٦ — وإن الاقتصار في الدراسة الأولى للإمام زيد على علم آل البيت لا يدل على نقص في الدراسة ، فإن الإمام علياً كرم الله وجهه مكث في الكوفة خمس سنوات ، كان الإمام والمفتي للسليين ، فوق ما كان له منزلة في الفتيا في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهما ، وقد كان عمر رضي الله عنه كلما أعضلت مسألة قال : « مسألة ولا أبا حسن لها ، وإن مكوث علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه طول مدة الخلافة منفرداً بالفتيا أو يكاد من شأنه أن يورث أولاده علماً غزيراً ، وثروة فقهية عالية عالية ، فكانت تلك الثروة تنتقل بين ذريته ، كما تنتقل التركات بين الورثة ، بيد أنها ثروة أطول بقاء ، وأكثر ثمرة ، وأزكى نماء .

وكل إمام من أئمة آل البيت يزيد بها بما يدرس وما يجتهد ، فزين العابدين درس واجتهد وأخذ عن غير آل البيت من التابعين ، ومثله ابنه أبو جعفر محمد الباقر وحفيده جعفر الصادق ، وابنهم زيد رضي الله عنه ، ولكن الأمر الذي يعد الأصل ويتوارثونه هو تلك التركة المثرية من الفقه والحديث التي تركها لهم علي رضي الله عنه ، وكأنها الأصل ، وغيرها تنمية لها في نفس من يتلقاها فيزداد علماً ، من غير أن يدخل على هذا الأصل غيره ، حتى لا يحتلط بغيره من أقوال الناس ، ولعل هذا هو الذي جعل بعض العلماء يقول عن الزيدية : إنهم لا يقبلون إلا أحاديث آل البيت ، ولكن عند التحيص نجد بعض آل البيت كانوا يتلقون الأحاديث من مظاهرها ، ويجتهدون في أن يعلموا الفقه الذي تلقاه فقهاء الأمصار ، ويوافقونهم فيه أو يخالفونهم ، منفردين بآراء بنوهم على التركة التي ورثوها من علم وحديث كله عن طريق إمام الهدى علي كرم الله وجهه .

٣ — دراساته

٦٧ — قد يكون عند الشاب ذكاء خارق ، ويتلقى العلم من رجاله ، ولكن مسالك الحياة تتجه به إلى غايات أخرى ، فقد يتعلم وفيه ذكاء ، ولكنه ينزع إلى الفروسية والجهاد ، وقد ينزع إلى العكرف على النجارة وكسب المال ، وهذه الاتجاه تخبو الجذوة العلمية التي انبثقت في نفسه ، فالاتجاه الشخصى إلى الحياة ينمى العلم في نفس الشادى فيه أو يطفئه .

وإن آل البيت لم يكونوا في العصر الأموى إلا للعلم ، ولا سلوان لهم عمن نزل بهم إلا في الانصراف إليه ، ليستريحوا وليأمن بنو أمية جانبهم ، فزين العابدين انصرف للعلم وعنى به ، ولم يعن بشيء سواه ، وكذلك أولاده من بعده ، وإذا كانت لهم عناية بشيء غيره فعلى هامش النفس والعقل ، لا في صلبها .

وكذلك كان الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد انصرف إلى العلم انصرافاً تاماً ، ولكنه امتاز عن سائر قرابته بأنه لم يقتصر في التلقى والأخذ عن المدينة ، بل انتقل إلى غيرها من الأمصار ، ولم يقتصر على علم الحديث والفقه ، بل أخذ يدرس علم العقائد ، كما تقرره الفرق المختلفة ، ويطلع على المناهج المتباينة لدراسة العقيدة ، وإن كان الكل يتجه إلى التوحيد ، ولا ينحرف عنه إلا من ضل وزاغ ، « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » .

ولقد أداه الانتقال إلى أمرين جرا عليه في حياته متاعب :

أولها — أنه انتقل إلى العراق موطن الفلسفة وعلم الأديان ، وعلم الفرق ، واضطر أن يلتقى بأهل العراق ، وفيهم شيعة العلويين ، ولا بد أن يسرى الحديث إلى السياسة وما عليه آل على من حرمان من حقهم الذي يتعصب له أهل العراق قولا ، واعتقاداً ، وليس عملاً ونصرة .

والأمر الثاني — أن عيون الأمويين كانت ترصده وتحصى عليه حركاته ، وقد تبع ذلك من الإحراجات ما حكينا ، مما أدى إلى خروجه عليهم ، وحدث ما كان .

٦٨ — وإذا كان زيد قد خرج للعلم يطلبه من مظانه ، فإننا لهذا نقسم حياته دورين :

الأول — حياة الملقى للحديث والقرآن وعلم آل البيت وهذا الدور قبل أن يشب عن الطوق .

والثاني — العلم بأنوال الناس وما عندهم . وأخبار الصحابة وما عند التابعين من مآثور عليهم ، وهذا قد طلبه من مظانه بعد أن شب عن الطوق ، وفي هذا الدور أخذ يحصل أصول الفرق ، وعلم العقائد ، أو يحصل الأصول بعد أن حصل الفروع ، كما قال الشهرستاني .

وما ذا كر فيه من العقائد واضح بين في آرائه التي تتقارب من آراء المعتزلة ، إن لم تكن هي كما كانت في عهده رضى الله عنه .

وأما في الفروع فقد جاء في المجموع ما يد على أنه كان يذكر المسائل المختلف فيها مع كثير من أهل العلم في عصره ، وإليك بعضاً من ذلك :

جاء في باب الكفاءة في الزواج « قال زيد بن علي عليهما السلام : سألنا أهل النخوة والكبر من العرب ، فقلنا لهم أخبرونا عن نكاح العجمي للعربية حرام أم حلال ؟ فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا أرأيتم إن ولدت ولداً هل يثبت نسبه ؟ قالوا : نعم ، قلنا فهو إذن حلال لأنه لو كان حراماً لم يثبت . أرأيتم لو طلقها قبل أن يدخل بها هل لها عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمي لها أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأعجمي ، هل يحلها ذلك لزوج قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ؟

أرأيتم إن رضى بها أبوها أو أخوها أهل هو جائز أو باطل ، هذا كله جائز ، وهو نكاح صحيح ، ^(١) .

هذه مناظرة جاءت في المجموع ، وهى تدل على أنه خرج بعلمه يناظر به ، ولعل هذه المناظرة كانت وهر بأرض العراق ، لأن فقهاء العراق هم الذين كانوا يتشددون في اشتراط الكفاءة للزوم الزواج ، كما يصور ذلك فقه أبى حنيفة رضى الله عنه ، وقد جرت في عباراته ذات العبارات التى كانت تجرى في مناظراتهم عند استخراج الأفيسة ، وهى ابتدأهم الكلام بكلمة أرأيت ، أو أرأيتم ، حتى لقد سماهم الشعبي الأرائيتين ، والشعبي كان يحالف طريقتهم ، وهى القياس والتفريع على المسائل وفرض مسائل لم تقع ، وهر الفقه الفرضى ، ويظهر من سياق ذلك الكلام أن الإمام زيدا رضى الله عنه كان يرى التفريع وفرض المسائل التى لم تقع ، إما ليعطى لها حكما ، وإما ليأخذ منها دليلا ، ألا تراه فرض عدة فروض كلها يؤدى إلى صحة الزواج مع عدم الكفاءة في النسب ، وهو في هذا ينهج منهاج القياسيين الذين يعتقدون المشابهة بين المسائل المقررة الثابتة في الفقه ، ليقيسوا عليها غيرها ، وهر فد بنى صحة الزواج ولزومه على وجوب المهر ونصفه ، وعلى الميراث وغيره ، واعتبر العقد ما دام قد عقد فقد صار لازما ، ولا رتبة يكون فيها العقد صحيحا غير لازم ؟ فهل كان من مناهج استنباطه القياس ؟ لنؤجل القول في ذلك ، حتى نتكلم في أصوله ؟ .

٦٩ — وإذا كانت هذه المناظرة تكشف عن لقائه بأهل العراق ومذاكرتهم مسائل الفقه ، فقد وجدنا له كلاما في الكفاءة يدل على أنه كان يتصل بالعلماء في كل أرض إسلامية خرج عليها ، وفي المواطن التى أقام بها ، وخصوصا المدينة التى كانت مهد العلم النبوى ، فقد جاء في ذلك الباب ما نصه :

« قال أبو خالد رحمه الله سألت الإمام زيد بن زيد بن علي عليهما السلام عن

نكاح الأكفاء فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربهم وعجمهم ، وقرشهم وهاشمهم ، إذا أسلبوا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم مالنا ، وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ، وديانتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض في ذلك فضل ، وقد قال عز وجل : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » ، فأذن للمؤمنين جميعاً العرب والعجم أن ينكحوا بنات المؤمنين من المشركين جميعاً عربهم وعجمهم إذا أسلبوا ، وقد تزوج زيد بن حارثة وهو مولى زينب بنت جحش وهي قرشية ، وتزوج بلال هالة بنت عوف ، أخت عبد الرحمن بن عوف ، وتزوج زريق مولى رسول الله ﷺ عمرة بنت بشير بن العاص بن أمية ، وتزوج عبد الله بن رواح مولى معاوية بنتاً لعمر بن حريث ، وتزوج عمار بن ياسر رضى الله عنه أختاً لعمر بن حريث ، وتزوج أبو مخذام بن أبي فكيهة امرأة من بنى زهرة ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أنه تلقى أخبار الصحابة ، ويدل على أنه كان متصلاً بأهل المدينة من غير آل البيت ، فإن ذلك الرأى يتفق مع آراء الفقهاء الذين كانوا بالمدينة من غيرهم ، فالإمام مالك كان يرى رأيه وهو الذى كان بها من بعد الإمام زيد رضى الله عنه وأدرك شطراً كبيراً من حياته ، إذ استشهد الإمام زيد وهو فى الثلاثين من عمره تقريباً فقد كان يرى أنه لا كفاءة إلا بالندين ، ومنع الكفاءة فى النسب والحرية والإسلام والمال ، والحرفة ، ولم يعتبرها ، وقال ابن القيم فى رأيه هذا إنه روح الدين .

وإن هذا الكلام يكشف بعض الكشف من مهاج الإمام زيد فى فهم ألفاظ القرآن ، وذلك أن اللفظ العام يدل على كل ما يشمله اللفظ نصاً ، ولذا اعتبر قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » ، إذناً عاماً بالزواج لكل بنات المؤمنين ، إذا أسلم أى مشرك ، فاعتبر العموم فى الخطاب

في قوله تعالى : « لا تنكحوا » ، واعتبر العموم أيضاً في لفظ المشركين ، فجعله سائلاً للعجم والعرب .

ولو تتبعنا الاستنباطات الكثيرة التي استنبطها زيد لوجدناها تدل على أنه رضى الله عنه كان يدرس العلم ويطلبه من مظانه أياً كانت هذه المظان ، يدرس الفقه مع أهله ، ويذاكرهم فيما يختلف فيه معهم ، لا يني عن طلب الحق أنى يكون وفي أى مكان .

٧٠ — وإنه بهذا تتوافر له تربية كاملة ، من وقت أن نشأ ، إلى أن استشهد في سبيل الحق الذي حمل وحده عبئه ، ولم يعاونه أحد في حمله إلا طائفة من القراء والفقهاء وأهل الحديث .

لقد نشأ في بيت علم ، ولم يكن ذلك البيت من شأنه أن يربي أطفاله على النعومة ، حتى يكون ممن ينطبق عليهم قول الله تعالى : « أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام وهو غير مبين » ، بل نشأ في بيت تكاثفت عليه أسباب الآلام النفسية ، فصبر ، وأخذ بقول على رضى الله تعالى عنه في الإيمان بالله وقدره : « إن صبرت نفذ أمر الله وأنت مأجور » ، وإن لم تصبر نفذ أمر الله وأنت موزور ، فتجملوا بالصبر في هذه الآلام ، وهم الأعزاء بإيمانهم وبالحق ، وبالتسامي بنسبهم عن أن يكون منهم ما ينزلهم عن مرتبة الانتساب إلى النبي وإلى علي . ومن شأن التربية على الصبر أن يكون الناشئ قوياً الإرادة مرهف العزيمة ، يحتمل الشدائد والمكاره من غير أنين ولا ضجر .

ولما بلغ زيد سن التمييز تلقى العلم من أفواه آبائه الكرام ، حتى إذا تكامل نموه لزم علماء آل البيت وغيرهم ، وكان في مهد العلم يعيش بالمدينة وهي مدينة الرسول ﷺ ، منزل الوحي ، ومقام الصحابة ، والتي كان يارز إليها علم الإسلام ، والتي اعتبر الإمام مالك ما عليه أهلها حجة في الدين ، ولما شب عن الطوق أخذ يطوف في الأقاليم طالباً العلم أنى يكون ، ومن أى شخص يكون رضى الله عنه وعن آله .

٤ — عصره

٧١ — عصر الإمام زيد هو العصر الأموي ، فقد ولد في عنفوانه . وتتل وقد تألبت على الأمرين القلوب ، وانطوت على إحن وأحقاد وزادها متملة حدة فوق حدة ، حتى أحكم التدبير ، ثم كان من بعده العمل ، والإزالة ، ثم الانتقام أنزله بهم من كان على شاكلتهم ، وهم العباسيون ، وتمد أشرنا إلى ذلك من قبل .

والعصر الأموي كان بالنسبة للبيت النبوي عصر آلام نفسية ، عاجلها أولئك الأكرمون من آل البيت بالانصراف إلى العلم وإحياء السنن وبالدرس والفحص والتحقيق ، وأمدوا الفكر الإسلامي بأرسال من الحقائق . وقد اتصلوا في هذه الأثناء بالشعوب الإسلامية في سائر الأمصار . ذلك أن إقامتهم كانت في المدينة ، فكان المسلمون يفسدون عليهم من كل البقاع الإسلامية يزورونهم ويرتشفون من مناهل علمهم ، عند ما يجيئون لزيارة الروضة السريفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، فعمت علومهم واتسع نفوذهم بالعلم ، لا بشيء سواه .

واقعد شارك آل البيت في آلامهم كثيرون من المؤمنين ، فكانت قلوب الكثيرين تطوى على أشد الآلام ، فتمن من المؤمنين الصادق الإيمان كان يرضى عن مقتل الحسين رضي الله عنه ، ولا عما فعله يزيد بن معاوية في المدينة وأهلها ، وأخذ نساء الأنصار وأبناءهم سبايا ، فكانت الآلام تسرى في قلوب المؤمنين ، ولولا أن الآلام إذا تطاولت ألقت النفس بسببها ما لم تسكن تألفه ، بل كانت تنفر منه — لتحركت الفتن طرل ذلك العهد ، ولم ترجع القضب إلى أجفانها أبداً ، وفي الحق إن الفتن ابتدأت شديدة قوية لجبة ، وكانت بفتن الخوارج ، وفتن بعض المتميلين من الحكم الأموي ، وبخروج ابن الزبير والمختار ، ولم تسكن الفتن إلا في النصف الأخير من حكم عبد الملك بن مروان ، ولكنها انتقلت من الخروج العلني إلى التدبير الخفي ، ولذلك يقول المحققون إن التدبير المحكم الذي انتهى بوجود الحكم العباسي قد ابتداء في حياة الحجاج بن يوسف الثقفي طاغية العرب ،

وما سكنت حركات الخوارج إلا لظهور فيما بعد حركات الانقضااض المقوضة التي أتت على كل شيء ، ولم تبق من الحكم الأموى شيئاً ، ولم تذر إلا ما يذكره الناس عنهم .

٧٢ — ولقد انتمرن وجرد العصر الأموى بوجرد الفرق الدينية في السياسة وفي العقائد ، ووجرد المذاهب الإسلامية في الفروع ، وفي الجملة نجد أن العصر الأموى كانت فيه البذور التي قام عليها العلم الإسلامى من بعد ، فقد ابتداء فيه تدوين العلوم ، وتأصيل أصولها ، فابتداء وضع علم النحو ، وعلم العروض ، وعلم الفقه وعلم العقائد ، والتفكيرات السياسية المجردة .

وقد عاصر الإمام زيد كل هذا ، وأسهم فيه بحظ وافر ، واشترك في بنائه ، فكان له رأى في السياسة وفي علوم العقائد ، وله فرق هذا وذلك مذهب في الفقه وعلم زيد كان مما ورثه عن آبائه آل البيت ، مضافاً إليه ما تجاوب به في تفكيره مع عصره ، وما تأثر به منه ، وما أثر فيه .

ولذلك يكون من الواجب علينا أن نتعرض بكلمة موجزة مرسحة عن السياسة في العصر الأموى ، وفرق العقائد فيه ، ونشوء المذاهب الإسلامية المختلفة .

١ - الحال السياسية

٧٣ - وجدت الدولة الأموية بعد النزاع الذي قام حول الخلافة بين علي كرم الله وجهه جد الإمام زيد ، ومعاوية بن أبي سفيان الذي ابتدأ من جانب معاوية بالمطالبة بدم عثمان رضى الله عنه باعتباره من أولياء دمه ، واتهامه علماً بأنه مالا على قتله ، وأن قتلته في جيشه ، ولم يقتصر منهم . وتحول النزاع من حال إلى حال ، إذ أنه بعد تحكيم الحكيمين عندما عضت الحرب معاوية وجيشه ، وعلوا علم اليقين أن جيشهم ، وهو جيش البغاة مقضى عليه لا محالة ، فدعوا إلى التحكيم ، وقبله على كره منه ، وانتهى الأمر فيه إلى تحقيق الخدعة ، وعندئذ نادى معاوية بنفسه خليفة ، ولقد انتهى الخلاف بين علي كرم الله وجهه ومعاوية بن أبي سفيان بقتل أحد الخوارج علماً رضى الله عنه ، ومصالحة الحسن بن علي رضى الله عنهما لمعاوية ، وإذا كانت السيوف قد غمدت أمداً ، فلتظهر أحد وأشد من بعد ذلك ، إذ أن معاوية عهد لابنه يزيد ، وما كان يزيد ممن يرضى عنه في خلق أو دين ، أو على الأقل لم يشتهر عنه ذلك ، وقد اعتبر هذا أمراً غريباً على حكم الإسلام ، ولذلك عدّه الصالحون من المؤمنين بما ابتدعه معاوية في الدين ، وإذا كان قد ادعى أنه يقلد أبا بكر في عهده لعمر بن الخطاب فإن وجه القياس غير صحيح ، فإن أبا بكر ما عهد إلى ابنه عبد الرحمن أو غيره ، بل عهد إلى رجل كان وزيراً من وزراء النبي ﷺ ولا تربطه به قرابة قريبة أو بعيدة . وهو الفاروق الذي فرق الله به بين الحق والباطل ، وهو الذي قال فيه النبي ﷺ : « إنه العبقري الذي لم يفر فرية في الإسلام أحد » ، وقال عليه السلام فيه : « إن الله كتب الحق على قلب عمر ولسانه » ، وقال فيه عليه السلام أيضاً : « إن الشيطان لا يسير في فج يسير فيه عمر » فكيف تم المقايسة للعهدين ، إن ذلك من إفساد السياسة للألفاظ والمعاني .

ولقد قال الحسن البصري في هذا المقام وغيره بالنسبة لما ابتدعه معاوية ابن أبي سفيان :

« أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة ، خروجه على هذه الأمة بالسفهاء ، حتى ابتزها بغبر مشورة منهم ، واستخلافه يزيد ، وهو سكير خمير يلبس الحرير ، ويضرب بالطناير ، وادعاؤه زياداً ، وقد قال النبي ﷺ : « الولد للفراش ، وللعاهر الحجر ، وقتله حجر بن عدي ، فياله من حجر بن عدي » (١) .

٧٤ — لم يرتض الناس تلك البدعة التي ابتدعها معاوية ، وحول بها الحكم الإسلامي من خلافة نبوية قوامها الشورى إلى ملك عضوض يعرض عليه بالتوجز ، ووقع ما تنبأ به النبي ﷺ إذ قال عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون ، ثم تصير ملكاً عضوضاً » .

وإذا كان معاوية بدهائه وتمكن سلطانه لم يجعل أحداً يعلن التمليل والانتقاض فإن ذلك الانتقاض قد ظهر بمجرد موته ، فقد انبثق في الإسلام البثق الكبير ، خرجت المدينة بمن فيها من ذرية المهاجرين ، والأنصار ، وخرج الحسين بن علي بالعراق ، وتجرد لذلك قراد الأمويين الذين أشربوا مشرب يزيد ، وانقلب الأمر إلى قتال لا تراعى فيه من جانب الآلهويين وقوادهم أى حرمة ، حتى لقد قتل الحسين بن علي قتلة فاجرة ، وقتل معه بضعة عشر من آل البيت ، وأخذ نساء آل النبي ﷺ سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد بن معاوية . ولقد قيل إنه أكرمهن ، ولعل ذلك من النعرة العربية ، إذ يلتقون معه في عبد مناف ، ولم يكن للزعة الإسلامية .

وخرجت المدينة كما أشرنا ، فكان منه ما هو أشد وأنكى ، وسيقت إليه السبايا من أبناء المهاجرين والأنصار ، وهكذا توالى هذه الفعال وتتابعت ، وقلوب المؤمنين مستنكرة ، قد طويت مع الإيمان على حقد على هؤلاء الظالمين ،

(١) المنية والأمل للبرتضي ، وحجر بن عدي كان قد خرج على معاوية ثم سلم بأمان أمنه به معاوية ، ثم قتله ورجاله غدرأ ، ونكثا في العهد .

وقد قال الحسن البصرى ساعة أن بلغه مقتل الحسين بجيش عبيد الله بن زياد الذى ألحقه بنسبه معاوية : « واحسرتاه ! ماذا لقيت هذه الأمة ، قتل ابن دعيها ابن نبيها ، اللهم كن له بالمرصاد ، وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون » .

٧٥ — ولقد سكنت الأمور سكوراً ظالماً بعد تلك الحوادث الدامية ، ولكنه كسكون النيران المتأججة التى لا تظهر شعلتها ، ولا يظهر دخانها وتصهر القلوب بقوة تأجبها ، ولذلك بعد أن هلك يزيد بن معاوية خرجت الأقاليم الإسلامية عن حكم الأمويين ، فاستولى عبيد الله بن الزبير على الحجاز ، واستولى المختار الثقفى على العراق ، وتبع قتلة الحسين بن على رضى الله عنهما ، فحارب أعداء العلويين وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك فى محاربة الحسين إلا قتله ، وكان ممن قتل عبيد الله بن زياد ، بعد أن أخذ يستجير بالقبائل العربية ، ولكن لم ينجحه ذلك من القتل ، وهو الذى قاد الجيوش فى مقتل الحسين ، ثانى اثنين هما سيدا شباب أهل الجنة .

ولقد استمرت المعارك بين المسلمين ، حتى انحصر القتال بين عبد الله بن الزبير وعبد الملك بن مروان ، وانتهى الأمر بأن صارت الأمور إلى دولة بنى مروان بعد أن زالت دولة بنى سفيان ، نشؤم مقتل الحسين .

ولقد سلط عبد الملك على أهل العراق الحجاج بن يوسف الثقفى ، كما سلط من قبل معاوية عليهم زياد بن أبيه ، وكان الحجاج عاتياً قاسياً ، حتى أحصى من قتلهم صبراً فبلغوا عشرين ومائة ألف .

وإن هذه القسوة أنتجت تديجتها ، وهى أنها منعت الفتن من أن تظهر ، ولكنها لم تمنع أمرين :

أحدهما — خروج الخوارج فقد كانوا قوة مرهبة للدولة الأموية ، وتقدمام الأمويين بالمذهب بن أبى صفرة ، فخذ شوكتهم ، وأضعف قوتهم ، ولكنه لم يستأصل شأقتهم .

الأمر الثاني — هو أحقاد القلوب ، ونفرة ذوى الإيمان منهم ، حتى لقد اعتبروا حكم الحجاج ومن ولوه ابتلاء من الله ، واختباراً لإيمانهم ، بل إن الكثيرين قد اعتبروه نقمة الله تعالى لتخاذلهم عن نصرة آل البيت ، وتمكين الأمويين من الحسين رضى الله عنه .

٧٦ — ولقد زاد القلوب بغضاً لحكام الأمويين ما كانوا يحاولون به من الغض من مقام على رضى الله عنه ، فقد كان ذلك ديدنهم ، واستوى في ذلك السفليان والمروانيون .

فقد سن معاوية سنة سيئة في الإسلام ، وهى لعن إمام الهدى على بن أبى طالب كرم الله وجهه على المنابر ، بعد خطبة الجمعة ، وقد تضافرت على ذلك أخبار المؤرخين ، فذكره ابن جرير في تاريخه ، وابن الأثير وغيرهما ، ولقد نهى عن تلك السنة السيئة ، بل عن تلك الجريمة الكبرى الاتقياء من بقية الصحابة رضى الله عنهم ومن هؤلاء السيدة أم سلة زوج رسول الله ﷺ وأم المؤمنين ، فقد أوصلت إليه كتاباً هذا نصه :

« إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون على بن أبى طالب ومن أحبه ، وأشهد أن الله أحبه ورسوله ، ولكن معاوية لم ياتت إلى كلامها ، واستمر في غيئه ، وقد استمر ذلك طول حكم الأمويين ، ولم يبلغ إلا في فترة حكم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فقد كان حكمه في وسط حكم الأمويين كالجزء الأبيض في وسط صفحة سوداء ، فقد ألغاه ، وأحل محله قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ، ولكن حكاهم الآدويين الذين جاءوا من بعده أعادوا الفجرور إلى منابرهم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى . »

٧٧ — وكان هذا بلا شك مثيراً لأحقاد المؤمنين ولم يرضه أحد من المسلمين معلناً رضاء إلا أولئك الذين وضعوا قلوبهم تحت سلطان الحكماء ، وتحت سلطان

أهل الدنيا ، لا يبغون عنهم حولا ، ولا يتجهون إلى الله أبداً .

ولقد اشتدت النقرة النفسية حتى تشكك الولاة أنفسهم في سلامة أعمالهم من الناحية الدينية ، وخصوصاً بعد أن أبعد العادل عمر بن عبد العزيز حكاه أظهر المجنون في علانيتهم ، ولم يستروا كما استتر أسلافهم .

وإنه يروى في ذلك أنه لما قدم عمر بن هبيرة والياً على العراق أحضر الحسن البصري ، وعامراً الشعبي ، فقال لهما : « أصلحكما الله ، إن أمير المؤمنين يزيد بن عبد الملك يكتب إلي كتباً أعرف في تنفيذها الهلكة ، فأخاف إن أطعته غضب الله ، وإن لم أطعه لم آمن نسطوته ، فما تريان لي ؟ فقال الحسن للشعبي : يا أبا عمرو أجب الأمير ، فرقق له في القول ، وانحط في هوى ابن هبيرة ، ولكن ابن هبيرة لا يستشفي دون أن يسمع قول الحسن ، فقال : « قل يا أبا سعيد ، فقال أو ليس قد قال الشعبي ، فقال ابن هبيرة : فما تقول أنت ، فقال الواقظ التقي : « أقول والله إنه لا يوشك أن ينزل بك ملك من ملائكة الله فظ غليظ ، لا يعصى ما أمره الله ، فيخرجك من سعة قصرك ، إلى ضيق قبرك ، فلا يغني عنك ابن عبد الملك شيئاً ، وإنني لأرجو أن الله عز وجل يعصمك من يزيد ، وإن يزيد لا يعصمك من الله ، فاتق الله أيها الأمير ، فإنك لا تأمن أن ينظر الله ، وأنت على أقبح ما تكون عليه من طاعة يزيد نظرة يمتلك بها ، فيخلق عنك باب الرحمة ، واعلم أني أخوفك ما خوفك الله سبحانه ، حين يقول : « ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد » وإذا كنت مع الله عز وجل في طاعته كفأك بوائق يزيد ، وإذا كنت مع يزيد على معصية الله ، وكالك الله إلى يزيد حيث لا يغني عنك شيئاً .

٧٨ — كان الحكم الأموي مع ما أجرى الله على أيدي قراده من فتوح إسلامية يتسم بالقسوة السياسية ، ويمنع الناس من أن يبدوا آراءهم في الحكم إلا ما يوافق هراهم ، وكان يتجه إلى تقديس كل ما يفعله الولاة والحكام ، حتى كانوا يعبرون عن أنفسهم بأنهم خلفاء الله ، وحتى إنه ليتناول أمثال الحجاج

ابن يرسف التقى ، فيسأل أيهما خير خليفة الله أم رسول الله . . فلعنه الله ، إن كان قد قال ذلك ، وإن تلك الكلمة التي صاح بها عبد الملك بن مروان في البيت الحرام ، وجموع الحجيج حاشدة : « من قال لي اتق الله قطعت عنقه » كانت شعار الملوك من بني أمية وولاتهم ، اللهم إلا تلك الفترة التي كانت كومضة البرق في ذلك الظلام الدامس ، وهي عصر الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز .

هذه وقائع وأقوال لها بلا ريب أثرها في النفوس ، فإن الصلة التي تربط الحاكم بالمحكوم تنقطع وينظر كل واحد منهما إلى الآخر نظر الخصم المتربص ، لا نظر الراعي المرشد المصلح ، وإذا كان في أفعال بعض الحاكمين صلاح ، فإنه ينظر إليه نظرة الشك لا نظرة الاطمئنان ، وقد كان ذلك في كل الأعمال الإصلاحية التي اتجه إليها ملوكهم .

٧٩ - وإنه في الواقع لولا الانتصارات الباهرة التي كان ينصرها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها لانتقض الناس ، فتلك الانتصارات كان لها من الروعة ما جعل المؤمنين يسكتون غير راضين ، وهل يتقدم مؤمن للانتقاض وهو يعلم أن جيوش قتيبة ابن مسلم تدق أسوار الصين ، وتسير مجاهدة فاتحة .

ولذلك صمت أهل الإيمان وسكنوا ، ومنعوا أن تتحرك الفتن ، وأن يثيروا إحسن القلوب ، ولذلك لما هدأت الحروب ، ووقفت الفتوح في آخر العصر الأموي تحركت الأحقاد ، فأتت على البيت الأموي من قواعده .

وإنه من المقررات العلية أن الانتصارات لها أثرها ، في التفاف الناس حول الحاكم ، ولو كانوا غير صالحين ، والانتصارات تغري الذين عندهم قدرة على حمل السلاح بحمله في الجهاد الخارجي ، ويغضون النظر عن حملة في الجهاد الداخلي ، وإن كان لا يقل عنه خطراً وشأناً ، بل إن النبي ﷺ قد صرح بأنه أفضل ، فقد قال عليه السلام : « أفضل المجاهدين حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

آثار مظالم الأمويين :

٧٠ — يهتم الباحث العلمي النظري الذى يؤرخ للعلوم والمذاهب لا للحوادث والوقائع أن يتعرف مدى تأثير الوقائع فى الآراء ، ومدى تأثير الآراء فى الوقائع ، وإنا لنجد الآراء توجه الوقائع ، والوقائع قد تبعث آراء جديدة ، فقد كان الخلاف بين على ومعاوية يقوم على عدم اعتراف معاوية ببيعة على رضى الله عنه وكرم الله وجهه ، لأن الذين بايعوا علياً رضى الله عنه هم أهل المدينة وحدهم ، ولم يبايعه من كان من الصحابة والتابعين بالشام ، فانبعث الخلاف أهل المدينة وحدهم هم الذين لهم حق البيعة ، لأنها قسبة الإسلام ، وفيها أكثر الصحابة وأجل التابعين ، وإذا كان بعض الصحابة قد خرج منها ، فقد اختلطوا بغيرهم فى المدائن ، وما يمكن تمييزهم عن غيرهم بإعطائهم حق التصويت دون من يجاورونهم ، وعلى ذلك يكون التمييز بالمكان أولى من التمييز بالأشخاص ، ولأن بيعة أبى بكر وعمر وعثمان تمت بمبايعة أهل المدينة فقط . وتعلل معاوية فى خروجه بأن الاختيار لمن فى المدينة وغيرها من الأمصار ، ولا حكم لعل ما دام لم يتم اختياره بالعرب فى الأمصار الإسلامية كلها ، ولكن ذلك التعلل لم يمنع أن يجمع العلماء على أنه كان باغياً .

ولقد روى أن النبى ﷺ ، قال لعمار بن ياسر : « تقتلك الفئة الباغية » وقد قتلتها فئة معاوية ومن معه ، وإنه ليروى فى ذلك أن مقتل عمار أثر فى الفريقين المتقاتلين ، فعلى التقي الورع الأمين تقدم من بعد ذلك متحمساً للقتال ، لأنه صدق عليه الحديث بأنه العادل ، وخصمه هو الباغي ، ولذلك خرج بنفسه يضرب ، والصفوف تنزاح بين يدي بطل الإسلام وحامل اللواء فى خير ، حتى هم معاوية أن يفر أمام سيف الله المسلول .

أما أثر مقتل عمار فى جيش معاوية فقد تناحل ، وروى لمعاوية الحديث الشريف ، فأوله تأويلاً فاسداً تأباه العقول حتى السقيمة ، إذ قال : « إنما قتله من أرسله » .

هذه صورة من تأثير الآراء في الوقائع ، أما تأثير الوقائع في الآراء فإنه يبدو في أثر مظالم الأمويين ، وعدم سماعهم لنصح الناصحين ، ولوم اللاتمين ، ومنعهم كلمة التقوى من أن يرجعها أحد إليهم ، مع أن كل مؤمن ألزم بها بحكم الإسلام ، وقد كان من أثر ذلك تكون الفرق الإسلامية في الخلافة ، ودعواتها إلى آراء مقتصدة أحياناً ، ومنحرفة أحياناً أخرى .

ويسع أن نعتبر من تأثير الوقائع في مثلها وجود عصر عمر بن عبد العزيز في وسط تلك الدُّمَجْنَةِ الجالكة ، فإنه بلا شك جعل الناس يأنسون بالعدل بعد أن استوحشوا للظلم ، فوجه الكثيرين بعد أن مات إلى ضرورة التغيير ، وخصوصاً أن الذين جاءوا كانوا أشد استهانة بحقوق الناس .

ويجب أن نلاحظ أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد عاش في عهد عمر بن عبد العزيز ، وكان في ذلك الوقت شاباً نهداً قوياً ، فقد كان في حدود الرابعة والعشرين من عمره ، وقد بلغ أشده الفكري والعقلي ، وصار مستقل النظر يكون آراءه ويكون اتجاهاته ، ولا بد أن يكون لما رآه في عمر بن عبد العزيز من عدل واضح له أثر في تفكيره السياسى .

الفرق السياسية في عهد الأمويين

٨١ — ظهرت الفرق السياسية في العصر الأموي ، وإن كانت جذورها تمتد إلى أعمق من ذلك بكثير ، ذلك أنها نبقت منذ بويج بالخلافة لأبي بكر صديق الإسلام ، إذ كان من الصحابة من يرى تفضيل علي ، وكان من هؤلاء الزبير بن العوام ، والمقداد بن الأسود ، وعمار بن ياسر ، ولكن اختفت تلك النزعة في لجة التاريخ ، وطورتها الأعمال الباهرة التي قام بها الشيخان أبو بكر وعمر ، فقد كانت خلاتهما حصن الإسلام المكين ، ثم ظهرت تلك النزعات في آخر عصر ذى النورين عثمان بن عفان رضى الله عنه ، واشتدت وتبلورت أفكار التشيع لعل كرم الله وجهه ، وأفكار المعارضين له في عصره رضى الله عنه ، ووجد منهم من انحرفوا عن الجادة ، وخلعوا ربة الإسلام كأتباع عبد الله ابن سبأ ، ويقال عنه عبد الله بن السوداء ، لأن أمه كانت أمة سوداء ، وقد كان زعيم التحريض ضد حكم عثمان رضى الله عنه ، وقد زعم عبد الله هذا أن الإله حل في علي كرم الله وجهه ، وقد ادعى رجعة النبي ﷺ ، ورجعة علي رضى الله عنه . ولما قتل الإمام علي كرم الله وجهه أنكر أنه مات ، وقرر أنه حي ، ولو جاءوا إليه برأسه الكريم في صرة .

ومن أولئك المنحرفين طائفة أخرى تسمى الغرابية ادعت أن الرسالة كانت لعل ، وأن جبريل أخطأ ونزل على محمد ﷺ وذلك للمشابهة التامة بين علي والنبي كمشابهة الغراب للغراب ، وذلك كلام لا يؤيده الواقع ، وهو خروج على الإسلام ، لأنه في معنى الإنكار لرسالة النبي ﷺ ، وجواز الخطأ على الله تعالى وملائكته .

كان الفريق الأول كافراً بالاتفاق ، لأنه يدعى الحلول ، وذلك شرك ، ولقد ظهرت بعض هذه الأقوال في عهد علي رضى الله عنه ، فهم على بإعدامهم ، ولكن لم يتم له ذلك .

ولنترك هؤلاء وما هم عليه وليسوا من المسلمين في شيء ونحن نتكلم في الفرق الإسلامية أو المذاهب الإسلامية .

ولقد كان في مقابل الشيعة من يعاند قريشاً كلها في الخلافة ، وهم الخوارج ، وكان بين الخوارج أمة وسط ، والشيعة أنفسهم درجات في التشيع ، وقد عاصر الإمام زيد كل هؤلاء ، وتجادل معهم ، كما تدل على ذلك رحلاته المختلفة إلى العراق عامة وإلى البصرة والكوفة خاصة ، وقد حق علينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن كل فرقة من هذه الفرق ، لنعلم آراء الإمام زيد ، وموضعها من بين هذه الآراء .

١ — الشيعة

٨٢ — قوام المذهب الشيعي هو ما ذكره ابن خلدون في مقدمته ، إذ قال : « إن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفرض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر . » ذلك قول فيلسوف التاريخ ، ولكن يظهر أن تعميمه قد يكون فيه بعض الغلط ، ذلك أن الإمام زيداً وأتباعه ، لا يحكمون بعصمة الإمام ، ولا يمنعون الأمة من تعيين من تحمّاه للإمامة ، ولذا يجوز للإمام زيد رضي الله عنه إمامة المفضّل عليّ ماسنين .

ومهما يكن من صحة التعميم في كلام ابن خلدون ، فإنه من المتفق عليه أن عليّ ابن أبي طالب هو الخليفة المختار من النبي ﷺ عند الشيعة ، ولكن الإمام زيداً كما سنبين ، وكما أشرنا كان يرى أن تعريفه بالوصف ، لا بالشخص ، وأن إشارة النبي ﷺ إليه ، لا تمنع جواز اختيار غيره ، فهو أفضل الصحابة ، ولكن اختار الصحابة أبا بكر ، ومن بعده عمر ، لمصلحة رأوها في اختيارهما .

ولم يكن الشيعة في تشيعهم لعلی وآله درجة واحدة ، بل منهم من غالوا وخرجوا على الإسلام وقد أشرنا إلى بعضهم ، ومنهم من غالوا من غير أن يخلعوا الرتبة ، ومنهم المقتصدون ، والمعتدلون منهم لا يكفرون الصحابة ، ولا يفسقونهم ، وقد قال ابن أبي الحديد في أوصافهم « وكان من أصحابنا أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقاً مقتصدة ، قالوا « إنه أفضل الخلق في الآخرة وأعلام منزلة في الجنة ، وأفضل الخلق في الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه ، فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين إلا أن يكون ممن ثبتت تربته ، ومات على تولى وجهه ، فأما الأفاضل من المهاجرين الذين ولوا الإمامة قبله ، فلو أنكر إمامهم ، وغضب عليهم وسخط فعلهم فضلاً عن أن يشهر السيف عليهم أو يدعهم إلى نفسه — لقلنا إنهم من الهاككين ، كما لو غضب رسول الله ﷺ ؛ لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « حربك حربي ، وسلمك سلمي » وأنه قال : « اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وقال له : « لا يحبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق ، ولكننا رأيناك رضى إمامهم وبايعهم ، وصلى خلفهم وأنكحهم ، وأكل فيهم ، فلم يكن لنا أن ننعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برى من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهما حكمنا أيضاً بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم ، (١) .

وإن ذلك الرأي المقتصد في الجملة يتلاقى إلى حد كبير مع ما نقلناه لك عن الإمام زيد ، وإن كان ابن أبي الحديد ينسب نفسه إلى « اثنا عشرية » الذين يرون أن الإمام معين

بالشخص لا بالوصف ، وأن الإمام بعد النبي ﷺ ، علي ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم محمد الباقر ، ثم جعفر الصادق الخ اثنا عشر .

ويقابل هؤلاء من يسمون الاسماعيلية ، وهم يخالفون إخوانهم الإثنا عشرية فيمن هو الإمام بعد جعفر الصادق^(١) .

ولأن هذه الفرق انشعبت هذه الشعب بعد مقتل الحسين لا تتعرض لهم بالتفصيل لأنهم لم يؤثروا في مذهبه أو تفكيره ولا تتعرض لهم إلا بمقدار المخالفة لهم في الجملة في آرائه في تعيين علي رضي الله عنه بالخلافة من النبي ﷺ فهم يرون أن الإمام معين بالتعيين من النبي ﷺ ، وأوصى إلى علي بها ، وهو أوصى بها للحسن ، ثم أوصى بها الحسن للحسين ، ثم أوصى الحسين لعلي زين العابدين ، ثم أوصى هذا لابنه محمد الباقر ، وهذا أوصى إلى ابنه أبي عبد الله جعفر الصادق .

موطن الشيعة :

٨٣ - نشأ الشيعة ابتداء في مصر ، وكان ذلك في عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه ، إذ وجد الدعاة فيها أرضاً خصبة ، ثم عمت بعد ذلك أرض العراق ، واتخذته مستقراً لها ومقاماً ، فإذا كانت المدينة ومكة وسائر مدائن الحجاز مهداً للسنة والحديث ، والشام مهداً لنصراء الأمويين ، فقد كان العراق موطن التشيع .

ولماذا كان العراق مهد الشيعة ؟ لقد تضافرت عدة أسباب ، فجعلته كذلك ، فالإمام علي بن أبي طالب أقام به مدة خلافته ، وفيه التقى بالناس ، ورأوا فيه ما أثار تقديرهم ، ولم يعلنوا الولاء بقلوبهم للأمويين قط ، فرماهم معاوية بزياد ابن أبيه ، فقضى على المعارضة أن تظهر ، ولكنها لم يقتل بغض الأمويين من القلوب .

(١) راجع في هذا كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية للؤلف ص ٥٦ ، وما وليها -

ولما مضى زياد استمر ابنه على حكمه من بعده في عهد يزيد بن معاوية ، وصار العراق أول المنتقضين على الأمويين ، حتى استقر الأمر لبني مروان في عهد عبد الملك ، فرماهم بالحجاج ، فاشتد في القمع ، وكلما اشتد في القمع اشتد المذهب الشيعي في قلوب معتنقيه .

٧٤ - والعراق فوق ما تقدم كان موطن الفرق الإسلامية كلها ، وذلك لأنه ملتقى حضارات قديمة ، ففيه علوم الفرس ، وعلوم الكلدان ، وبقايا حضارات هذه الأمم ، وقد صبت إلى هذا فلسفة اليونان ، وأفكار الهند ، وامتزجت هذه الأفكار في العراق بالمناهج الإسلامية ، فكان لهذا منبت الفرق الإسلامية .

وقد قال ابن أبي الحديد في بيان السبب في أن الفرق كانت بالعراق : « وما ينقدح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق وساكني الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتديق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضى المذاهب ، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مل : ماني وديسان ومزدك وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان . »

وبحسب نوافق ابن أبي الحديد على هذا النظر ، ولا بد في هذا المقام أن ننبه إلى أمرين :

أحدهما - أن توالى القمع الشديد من أمثال زياد والحجاج ومن وليهما ، مع شدة إخلاصهم لآل البيت - جعل فيها تصديقاً من غير رغبة في العمل ، فقد توالى عليهم التفرقة بين الاعتقاد والعمل ، ولذلك لم يجيروا داعي العمل عند ما يدعون إليه .

ولذلك كانت هذه القتلة الفاجرة للإمام الحسين بتخليهم عن العمل معه أولاً ، ثم تخليهم عن نصرته الإمام زيد في وقت الشديدة ثانياً ، إذ تعودوا الاعتناق الرخيص

للمذاهب ، وهو الاعتناق الذي لا يكلف جهاداً ، ولذا جاءت نصره العباسيين من فارس وخراسان ، لا من العراق .

ثانيهما - أن الإمام زيداً لما كثرت زيارته للعراق تأثر تفكيره بهذه الفلسفات التي كانت في العراق ، وقد رأينا كيف اختار مذهب المعتزلة مذهباً في العقائد ، وذاكر واصل بن عطاء إياه .

٨٥- وإنه بسبب هذه النزعات الفلسفية في العراق ، وكونه مهد الشيعة كان يخالط المذهب الشيعي نزعات فلسفية وأفكار فارسية ، حتى لقد وجدنا بعض العلماء الأوربيين يقررون أن أصل المذهب الشيعي نزعة فارسية ، إذ أن الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالك ولا يعرفون معنى الانتخاب للخليفة ، وقد انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها تمديس ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى علي ومن جاء بعده من ولده .

ويقرر فريق آخر من العلماء الأوربيين أن الشيعة نزعه يهودية ، لأنهم يقولون : إن هناك مهدياً منظرأ ، ولعل هذا القول كان شائعاً في العصر الأموي ، فقد كان الشعبي الذي كان من التابعين وعاش في العصر الأموي عن الشيعة : « إنهم يهود هذه الأمة » ، ولقد قال ابن حزم من بعد ذلك :

« سار هؤلاء الشيعة في سبيل اليهود القائلين إن الياس عليه السلام ، وفتحاس بن العازار بن هرون فزعموا أن الخضر والياس عليهما السلام حيان إلى الآن ،^(١) .

وإن هذا الكلام ربما ينطبق على الذين قالوا من الشيعة إن هناك مهدياً ينتظر ، من مثل الاثنا عشرية الذين يقولون إن الإمام الثاني عشر حي يرزق يسر من رأى ، وأنهم ينتظرون ظهوره ، وكذلك الكيسانية يعتقدون أن محمد بن الحنفية حي .

يرزق ، وأنه سيعود فيملاً الأرض عدلاً ، كما ملئت جوراً وظلماً .
واسكن هذا الكلام لا ينطبق على الزيدية كما قررها الإمام زيد ، فإنه رضى الله
عنه ما قرر هذا وما دعا إليه ، والذين اتبعوا طريقته نهجوا ذلك المنهج ، ولم يدعوا
لأحد من الأئمة أنه حي يرزق ، ومع هذا من الذين يتسمون باسم الزيدية
من ادعوا لبعض الأئمة أنه سيعود مهدياً في المستقبل .

فرق الشيعة

٨٦ - تقتصر هنا على بيان الفرق التي عاصرت الإمام زيداً ، أو ظهرت قبله ،
ولا نذكر الفرق التي خرجت بأرائها عن الإسلام ، وهم السبئية والغراية
وقد أشرنا إليهما ، ولننكلم في أظهر الفرق التي ظهرت في العصر الأموي وهي :

الكيسانية :

٨٧ - هذه الفرقة ظهرت عقب مقتل الحسين رضى الله عنه ، وقد تأثرت له
رضى الله عنه ، وهي قد قامت بعمل حربي قوي ، ولم تقتصر على الآراء ، وآراؤها
فيها انحراف بلا ريب .

والكيسانية أتباع المختار بن عبيد الثقفي ، وقد كان من الخوارج ثم صار من
الشيعة الذين يناصرون علماً وأبناءه ، وسميت الكيسانية نسبة إلى كيسان ، قيل
إنه اسم للمختار بن عبيد ، وقيل إنه اسم لمولى لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه ،
وقيل اسم لتلميذ لمحمد بن الحنفية .

وقد قدم المختار الكوفة مع مسلم بن عقيل بن أبي طالب عند ما جاءها من قبل
الحسين بن علي رضى الله عنهما ، ليتعرف أحوال العراق ، ومقدار ما عند أهلها
من نصرة للحسين .

ولما علم عبيد الله بن زياد أمير الكوفة من قبل يزيد بن معاوية بوجود المختار

قبض عليه وحبسه وضربه ، واستمر في محبسه إلى أن قتل الشهيد أبو الشهداء الحسين رضي الله عنه ، فشقق له زوج أخته عبد الله بن عمر لدى ابن زياد فأطلق سراحه ، على أن يخرج من الكوفة فخرج إلى الحجاز ، وقد روى عنه أنه قال في أثناء سيره .

« سأطالب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن سيد المرسلين الحسين بن علي ، فو ربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا » .

ثم لحق بعبد الله بن الزبير الذي كان يستعد للاستيلاء على الحجاز وما والاها من بلاد الإسلام ، وبايعه على أن يولييه بعض أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ، ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وتفرق أمر المسلمين ، وفي هذه العودة ادعى أنه جاء إليها من قبل محمد بن الحنفية أخى الحسين وولى دمه إثارة من قتلة الشهيد ، وسمى ابن الحنفية المهدي الوصي وقال للناس .

« لقد بعثني المهدي الوصي ، بعثني إليكم أميناً ووزيراً ، وأمرني بقتل الملحدين ، والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء » .

وأخذ يدعو باسم محمد بن الحنفية ، لأنه ولى دم الحسين ، ولأنه كان ذا منزلة بين الناس ، قد امتلأت القلوب بمحبته ، وتقدير علمه وفضله فقد كان كثير العلم غزير المعرفة ، رواد الفكر ، مصيب النظر في العواقب .

٨٨ — واستمر ينادى باسم هذا الإمام الجليل ، وأخذ ينشر أوهاماً بعد ذلك ، فأعلن ابن الحنفية البراءة من المختار علي الملائ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة عند ما بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبي نياته ، ولكن مع تلك البراءة تبعه كثيرون من أنصار العلويين لشدة رغبتهم في الانتقام للحسين رضي الله عنه .

وقد كان المختار يسجع سجع الكهان ، ويدعى أنه ينبر عن المستقبل ، ومن سجعه : « أما ورب البحار والنخيل والأشجار ، والمهامة القفار ، والملائكة الأبرار

لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، أو مهند بتار ، حتى إذا أقمت عمود الدين ،
ورأبت شعب صدع المسلمين ، وشفيت صدور المؤمنين لم يكبر على زوال الدنيا ،
ولم أحفل بالموت إذا أتى .

أخذ المختار في محاربة قتلة الحسين وأعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع
فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك في الجيش الذي قتل الحسين إلا قتله ، فخبه ذلك
في نفوس الناس ، فالتفروا حوله ، وقاتلوا معه حتى قتله مصعب بن الزبير من قبل
أخيه عبد الله .

٨٩ - (١) وآراء الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة من آل البيت
كما يقول السبئية ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس يبذلون له
الطاعة ، ويشقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ ، لأنه رمز
للعلم الإلهي .

(ب) ويدنرون برجعة الإمام ، وهو في نظرهم « محمد بن الحنفية » ، ويقول
بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يموت ،
بل هو حي بجبل رضوى عنده عسل وماء ، ومن هؤلاء كثير عزة ، وهو من
الشعراء ، وقد قال في ذلك :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والتلاتة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسيط سبط إيمان وبر	وسبط غيبة كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زماناً	برضوى عنده عسل وماء

(ج) ويعتقد الكيسانية بالبداء ، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد
تبعاً لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشيء ، ثم يأمر بخلافه ، وقد قال الشهرستاني في هذا :
« إنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من

الأحوال ، إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء ، وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بداهم لربكم . وإن ذلك بلا شك ضلال مبين ، وفساد فى الاعتقاد .

(د) وبعقد الكيسانية أيضاً تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد وحلولها فى جسد آخر ، وهذا رأى مأخوذ من الفلسفة الهندية ، فهم الذين يقولون ذلك القول ، ويقولون إن الروح تعذب بانتقالها من حى إلى حى أدنى ، وتثاب بانتقالها من حى إلى حى أعلى منه ، ولم يأخذ الكيسانية بالمذهب كله ، ولكنهم أخذوا منه ما يتعلق بالآئمة ، إذ قرروا أن الآئمة تنتقل أرواحهم التى تحمل العصمة ، بعضهم إلى بعض ، فتنتقل روح الإمام إلى الذى يليه .

(هـ) وكانوا يقولون : « إن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، وإن لكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، ولكل مثال فى هذه المعالم حقيقة والمنتشر فى العالم من الحكم والأسرار يجتمع فى الشخص الإنسانى ، وهو العلم الذى أثر به على عليه السلام ابنه محمد ابن الحنفية ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم هو الإمام حقاً . ٩٠ - ونرى من هذا أن آراءهم مزيج من الفلسفة الهندية وغيرها ، وقد امتزجت هذه الآراء بمحبتهم لآل البيت ، فخرجت من ذلك المزاج هذه الآراء المنحرفة .

وهم فى هذه الآراء يتجهون إلى تقديس الآئمة تقديساً مطلقاً ، وإذا لم يرفعوهم إلى مرتبة الألوهية ، فقد قاربوهم من منزلة النبوة ، واعتبروهم رمزا للعلم الإلهى . وقد أخطأوا فى جنب الله تعالى ، وكان فى كلامهم ما يمس تزييه سبحانه وتعالى ، وذلك فى قولهم فى البداء ، إذ جوزوا بقولهم هذا على الله سبحانه وتعالى الجهل .

وإن الكيسانية لم يكن لهم أتباع كثيرون فى البلاد الإسلامية ، ولعل

من أسباب ذلك أن الإمامية الذين انبعث منهم ، الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم من بعد قد أخذوا منهم الدعاية إلى العلويين ، ووجب علينا أن نذكر منبتهم في ذلك العصر ، وإن كان تفرعهم في العصر الذي يليه .

٢ - شيعة منحرفة بعد الكيسانية

٩١ - انتهت حركة المختار الثقفي بقتله ، ولكن تفكيره لم ينته ، بل أنها وجدت مرتعاً خصياً في الكوفة من بعده ، وإذا كانت حركة القمع الشديد قد أخفت الآراء ومنعتها من الظهور والإعلان ، فقد مكنتها من أن تفرخ في الظلام وتتخذ خلاياها وراء الأستار ، ويحاول رجالها أن يتصلوا بأئمة آل البيت البارزين كأبي جعفر محمد الباقر الذي كان أظهر آل البيت وأعلام مكانة بعد أبيه علي زين العابدين ، ولكن الإمام الباقر كان ينفر منهم نفوراً شديداً ، ويردهم على أديبارهم خاسئين .

وقد أخذت تلك الحركات الخفية تنمي وتشتد ، وانحرفاها يظهر ويبين في آخر القرن الأول ، وأول القرن الثاني .

وقد ظهر التشيع المنحرف مع آراء حول القرآن لم تكن مألوفة ، فقد ظهر القول بخلق القرآن قاله الجعد بن درهم ، وظهر القول بالجبر قاله الجهم بن صفوان ، وظهر القول بنفي القدر قاله غيلان الدمشقي . وقد تلقاه عن يهودى . وإذا كانت الآراء الشاذة قد ظهرت في وقت واحد ، فقد ظهر معها آراء الشيعة المنحرفة ، ودعا إليها رجال نكروهم الإمام التقي محمد الباقر بن علي زين العابدين .

٩٢ - ومن هؤلاء رجل اسمه بيان بن سمان التميمي ، وقد قتله خالد بن عبد الله القسرى والى العراق من قبل الأمويين ، وقد ابتدأ ذلك الرجل الكلام بالقول بخلق القرآن ، وقال ابن قتيبة « إنه أول من قال بخلق القرآن ، ويظهر

أن ذلك الرجل كان مجوسى الأصل ، وهو دخيل فى الإسلام ، إذ لم تذهب عنه نحلته المجوسية ، فقد جاء فى كتاب أخبار الرجال أنه كان يعتقد أن إله السماء غير إله الأرض ، وأنهما مختلفان^(١) . وقد ادعى أنه الإمام بعد أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية ، وأنه نص على إمامته^(٢) .

وقد كان يتخذ الشعوذة والسحر سبيلا للتأثير فى الناس ، حتى قيل إنه ادعى النبوة بعد الإمامة ، ولقد قتله كما ذكرنا خالد بن عبد الله .

وجاء معه ويعاصره المغيرة بن سعيد ، وبينما كان يبان يدعى الانتماء لمحمد بن الحنفية وأولاده ، كان المغيرة يدعى الانتماء لمحمد الباقر ، وأنه داعيته وباسمه يعمل ، ولقد قال ابن الأثير فى بيان عقيدة المغيرة بن سعيد وبينان سمعان ما نصه :

« كان رأى المغيرة التجسيم يقول : إن الله على صورة رجل على رأسه تاج ، وإن أعضائه على عدد حروف الهجاء ، ويقول ما لا ينطق به لسان ، تعالى الله عن ذلك ، ويقول : إن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم فطار فوقه على تاجه ، ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال عبادته من المعاصى والطاعات ، فلما رأى المعاصى أرفض عرقاً ، فاجتمع من عرقه بجران أحدهما ملح مظلم ، والآخر عذب نير ، ثم اطلع فى البحر فرأى ظله ، فذهب ليأخذه فطار فأدركه فقطع عينى ذلك الظل فحقه ، وخلق من عينيه الشمس ، وسماء أخرى ، وخلق من البحر الملح الكفار ، ومن البحر العذب المؤمنين ، وكان يقول يالهيّة على ، وتكفبر أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على ، وكان يقول : إن الأنبياء لم يختلفوا فى شيء من الشرائع ، وكان يقول بتحريم ماء الفرات ، وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، وكان يخرج إلى المقبرة فيتكلم فيرى أمثال الجراد على القبور ، وجاء المغيرة

(١) أخبار الرجال للكشى ص ١٩٦ طبعة بومباي .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٥ وما يليها :

إلى محمد الباقر ، فقال له : أقرر أنك تعلم الغيب ، حتى أجبي لك العراق ، فهرمه وطرده ، وجاء إلى ابنه جعفر بن محمد الصادق ، فقال مثل ذلك ، فقال أعوذ بالله . وكان الشعبي يقول للغيرة ، ما فعل الإمام ، فيقول أتتهأ به ، فيقول : لا ، إنما أهر بك . وأما بيان فإنه كان يقول بإلهية علي ، وأن الحسن والحسين إلهان ، ومحمد بن الحنفية بعدهم ، ثم بعده ابنه أبو هاشم بن محمد بنوع من التناسخ ، وكان يقول : إن الله تعالى يفنى جميعه إلا وجهه ، ويحتج بقوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ، وادعى النبوة وزعم أنه المراد بقوله تعالى : « هذا بيان للناس »^(١) .

٩٣ — سقنا هذا الكلام لأنه يصور كيف اشتد الانحراف الفكري ، لأنه كان يربى في أستار الطلام ، وما يربى في الأستار تعشش فيه الجرائم الفاسدة ، وكانت الكوفة وما وراءها مهداً لهذه الآاء المنحرفة التي تولدت في أخيلة مريضة قد أصابها درن المجوسية والوثنية القديمة ، فكانوا حشوية في اعتقادهم بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، وكانوا وثنيين بالنسبة للأئمة إذ اعتقدوا أنهم آلهة ، وأن روح الإله تنتقل فيهم من إمام إلى إمام كانتقال الأرواح بالتناسخ من حي إلى حي ، وهم في ذلك شهبون قدماء المصريين في وثنيتهم ، إذ كانوا يعتقدون أن روح إلههم (رع) تنتقل من فرعون إلى فرعون ، وبذلك سناغ لفرعون أن يقول ما حكى عنه القرآن الكريم : « ألكم من إله غيرى » .

وكان لا بد أن يوجد من يزيل تلك الأوهام الفاسدة ، وينقى عقول أصحابها من أدرانها ، ويمنع أن تصل إلى السكافة ، وحملها على السير في طريق الاعتدال وطريق الحق المستقيم .

٩٤ — وقد اطلع زيد بن علي رضي الله عنه على هذه الأفكار ، وكان عليه أن ينقيها ، وأن يبين ضلالها وانحرافها ، وأن يمنع تأثيرها في قلوب الناس ،

وأن يعلن البراءة لنفسه ولآل بيته منها ، وقد كان مع هؤلاء من الشيعة من يؤمن بالله تعالى ووحدانيته ، ويؤمن برسالة النبي ﷺ ، ويعلو بمرتبة النبوة عن مرتبة الإمامة ، ولكن هؤلاء كانوا يعلنون البراءة من إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، ومنهم من يكفرهما ، وذلك لأنهم خالفوا وصية النبي ﷺ ، إذ أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب بالنص ، أو بالإشارة التي تكون كالنص في وضوحها .

وفوق ذلك يعتقدون عصمة علي والأوصياء من بعده الذين تنوالى خلافتهم أو إمامتهم بالوصية بأن يوصى الإمام لمن بعده .

كان لا بد للإمام زيد من أن يواجه الفريقين بالحقيقة لا بالجدل يجادلهم به ، فقد كان رضى الله عنه على فضل من التقي يمنعه من أن يجعل دين الله جدلاً ، فيمزق المتجادلون حقائقه بالتجاذب والشد ، والإلحان بالحجة ، واقتناص الألفاظ الموهمة ، والعبارات المشككة . ولذلك لم يجادل ، بل أعلن المنهاج المستقيم لمحبة آل البيت الذى يرتضونه ، ويعتبرونه غير خارج عن الدين ، وقد لاقى فى ذلك العنت ، وقد ابتلى من أئمة آل البيت الذين عاصروه بأنه وحده الذى واجه أولئك المنحرفين فى ديارهم ، وعرف خيئة أمرهم ، أما غيره من الأئمة الأعلام فقد كانوا بمنجاة من أن يسمعوا هذه الأوهام ، وذلك بإقامتهم فى دار الهجرة النبوية بالمدينة المنورة ، ومن كان يفد إليهم من هؤلاء يردون كيده للإسلام فى نحره .

٩٥ - وقد اختفت تلك الانحرافات فى لجنة التاريخ الإسلامى ، ومن بقى من الذين يعتقدون فى أولوهية الأشخاص كبعض الاسماعيلية الآن لا يعدون من المسلمين فى شيء .

وقد غربلت تلك الآراء فظهرت بعد عصر زيد فى الإمامية ، وأولئك يعتقدون أن الإمام منصوب عليه بالوصية من النبي ﷺ ، وهو على ، وأن من يجيء بعده منصوب عليه بالإمامة من الإمام قبله ، وهكذا كل إمام يوصى لمن بعده .

وقد قامت الإمامية بشتى شعبها ، ممن لم يخرج عن المبادئ الإسلامية على أمور أربعة :
أولها — أن الإمام منصوص عليه من النبي ، ثم كل إمام موصى إليه من قبله ،
ولذلك يسمى الأئمة الأوصياء .

ثانيها — أن الأئمة معصومون عن الخطأ ، ومعصومون عن ارتكاب الذنوب
قبل إمامتهم وبعدها ، لأنهم المرجع في أحكام الدين في عصورهم ، وكلامهم حجة ،
ولا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه الخطأ ، كما لا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه
أن يقترب الذنوب .

ثالثها — أن علمهم بفيوضات نورانية ، وأن هذه الفيوضات تسرى إليهم
بالوصاية التي عين الإمام بها أوصياء .

رابعها — أنه تجرى على أيديهم خوارق العادات ، وأن هذه الخوارق
يسمونها معجزة ، وذلك ليثبتوا بها وصايتهم لمن ينكرها .

وإذا كانت معجزات النبيين لإثبات النبوة ، فمعجزة الأوصياء لإثبات
الوصاية ، وإنه قد ينكر بعض الناس حجية أقوالهم وعصمتهم من الخطأ ، فلا بد
من حجة يثبتون بها تلك العصمة التي فاضت عليهم ، وهذه الحجة هي الخارق للعادة
الذي يجرى على أيديهم أو المعجزة كما يسمونها .

كلهم يعتقد فوق هذا بالمهدى المنتظر ، وهو الإمام المغيب الذي ينتظر
أن يظهر فيملا الأرض عدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، فالاثنا عشرية اعتقدوا بغيبة
الإمام الثاني عشر ، وأنه سيظهر ، وكذلك الاسماعيلية لهم إمام سيظهر ، ولكن هذا
كان بعد أن قتل زيد ، فالإمام زيد لم يدرك الأدوار التي عرضت لهؤلاء الإمامية
وانقسامهم ، لأنهم ما انقسموا إلا بعد وفاة الإمام جعفر الصادق وقد توفي بعد
الإمام زيد بنحو من ست وعشرين سنة .

ولقد سقنا هذا لكي يتبين التفكير الديني والسياسي لمن كانوا يعلنون انتماءهم
لآل البيت ، وأنهم يناصرونهم ، وكيف نادى زيد رضى الله عنه بالاعتدال مشدداً
في دعوته ، حتى استشهد في سبيلها رضى الله عنه .

الخوارج

٩٦ - عاصر زيد الخوارج في إبان سطوتهم وقوتهم ، ثم أفول نجمهم وذهاب قوتهم ، ولذلك كان حقاً علينا أن نقول كلمة فيهم ، وخصوصاً أنهم الفرقة التي كانت تقابل فرق الشيعة ، وهي في تفكيرها على نقيض تفكير الشيعة ، إذ الشيعة يعتبرون الإمامة في بيت على رضى الله عنه ، والخوارج لا يرون أن يتأ من بيوت العرب يختص بالإمامة ، بل لا يرون قصرها على العرب ، ويجوزون أن تكون في الموالي ، ويرون أن الأفضل أن تكون في غير قریش ، لكيلا يكون للخليفة منعة تحميه من الخلع إذا جار أو ظلم ، والخوارج لون من الألوان المنحرفة التي ظهرت في ذلك العصر الذي امتلأ بالآفكار الغريبة .

وقد اقترن ظهور الخوارج بظهور الشيعة ، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد على رضى الله عنه ، وقد كانوا من أنصاره الأشداء .

وقد ظهر الخوارج في جيش الإمام على عندما اشتد القتال في صفين ، وذاق معاوية مرارة القتال ، ولفحته ناره ، وهم بالفرار ، لولا أن فكرة التحكيم قد أسعفته وأنقذته ، فرفع جيشه المصاحف ليحكموا إلى القرآن ، ولكن علياً أصر على الاستمرار على القتال ، فخرجت خارجة من جيشه تدعو إلى قبول التحكيم ، فاضطر إلى قبوله ، وكانت الخارجة هي نواة الخوارج من بعد ، وقد انتهى التحكيم بالخدعة التي خدع بها أبو موسى الأشعري ، وهو قبوله عزل على في نظير أن يعزل عمرو بن العاص معاوية ، فعزل هو علياً ، ولم يعزل عمرو ومعاوية ، بل أثبتته واشتد بهذا ساعد البغي الذي كان يتولاه معاوية ، عندئذ أعلنت هذه الخارجة أنها أخطأت وأخطأ معها على بقبول التحكيم ، وأن هذا الخطأ كفر ، وأنها قد تابت وأنابت ، وأن على عليّ كرم الله وجهه أن يتوب من هذه الخطيئة ، وإلا فهو كافر حتى يتوب ، واتخذوا شعاراً لهم لاحكم إلا لله ، ولذلك سمو المحكمة لكثرة ترددهم لكلمة لاحكم إلا لله ، ويقصدون بذلك أن تحكم الرجال في أمور الدين لا يجوز .

٩٧ — وهذه الفرقة أشد الفرق الإسلامية حماسة لآرائها ، وأشدّها تهوراً
واندفاعاً ، وهم في دفاعهم وتهورهم مستمسكون بالفاظ قد أخذوا بظواهرها ،
وظنّوا هذه الظواهر ديناً مقدساً ، وقد استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله ،
فاتخذوها ديناً ينادون به . وقد استهوتهم أيضاً فكرة البراءة من سيدنا عثمان رضي
الله عنه والإمام على كرم الله وجهه ، والحكام الظالمين من بني أمية ، وسدت عليهم
تلك البراءة كل طريق يتجه بهم إلى الحق ، أو ينفضون منه إلى معاني الكلمات
التي يرددونها ، بل إلى معاني الحقائق الدينية في ذاتها ، ولم ينظروا إلى هذه البراءة
على أنها الأصل للدخول في جماعتهم ، فمن تبرأ من أولئك الأئمة ومن بني أمية
سلكوه في جمعهم ، وتساحوا معه في مبادئ أخرى من مبادئهم .

ولقد ناقشهم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ، ولم يأخذوا عليه ظملاً
في حكم ، ولكن أخذوا عليه أنه لم يعلن البراءة من أهل بيته الظالمين مع إقرارهم
أنه خالف من سبقه من بني أمية ، ومنع استمرار ظلمهم ، بل رد المظالم
التي ارتكبوها إلى أهلها ، ولكن استرلت عليهم فكرة النطق بالتبرؤ ، فكانت
هي الحائل بينهم وبين الدخول في طاعته ، والسير في لواء الجماعة الإسلامية .

٩٨ — ولقد أدام التمسك بالألفاظ إلى انحراف فكري غريب ، فكانوا
يمنعون قتل الذمي أو أكل ماله ، ويقتلون المؤمن الذي يخالفهم ، يروى في ذلك
أنه لقيهم عبد الله بن خباب بن الارت ، وفي عنقه مصحف ، ومعه امرأته ، وهي
حامل ، فقالوا : إن الذي في عنقك يأمرنا بقتلك ، قالوا : فما تقول في أبي بكر وعمر ،
فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول في علي قبل التحكيم ، وفي عثمان في ست سنين
(أي السنين الأولى لخلافته) فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول في التحكيم ، قال أقول
إن علياً أعلم بكتاب الله منكم ، وأشدّ توكفاً على دينه ، وأنفذ بصيرة ، قالوا : إنك
لست تتبع الهدى ، إنما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم قربوه إلى شاطئ النهر
فدبحوه ، وبقروا بطن امرأته . وساموا في هذا الوقت رجلاً نصرانياً بنخلة له ،

فقال هي لكم ، فقالوا والله ما كنا لناخذها إلا بشئ ، فقال : ما أعجب هذا ، أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ، ولا تقبلوا منا نخلة ، فقالوا لك ذمة رسول الله (١) .

وبذلك التقت فيهم صفات متضاربة : تقوى ، وهوس في التفكير ، وغلظة وخشونة وتهور واندفاع ، ونظرات جانبية إلى النواحي الدينية ، شأن كل من يتعلق بالآلفاظ من غير أن ينفذوا إلى مراميها و...ها .

٩٩ — والسبب في وجود هذه الصفات في الخوارج أن أكثرهم كان من عرب البادية ، وقليل منهم كان من عرب القرى ، وهؤلاء كانوا في فقر شديد وجفوة ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير ، وضيق في التصور ، وبعد عن العلوم ، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق العقول ، ومتهورة مندفة ، لأنها خارجة من الصحراء ، وزاهدة لأنها لم تجد ، إذ النفس التي لا تجد إذا عمرها إيمان ، ومس وجدانها اعتقاد قوى — انصرفت عن الشهوات المادية وملاذ هذه الحياة ، واتجهت بكليتها إلى نعيم الآخرة .

ولقد كانت هذه المعيشة التي يعيشونها دافعة إلى الخشونة والقسوة والعنف ، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاخرة في أى نوع من أنواع النعيم لحفف ذلك من عنفهم ، وألان من صلابتهم ورطب نفوسهم . ويروى في ذلك أن زياد ابن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج ، فدعاه وولاه ورزقه أربعة آلاف درهم كل شهر ، وجعل عماله كل سنة مائة ألف ، فكان أبو الخير يقول : « ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة ، ولم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً . فتنمر لزياد فحبسه ، فلم يخرج من محبسه حتى مات » (٢) .

١٠٠ — والخوارج مع حماسهم الدينية لوحظ أنهم جميعاً من القبائل الربعية ،

(١) الكامل للبرد ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) الكامل ج ٢ .

وبين الربعية والقبائل المضرية إحنٌ قديمة ، ولذلك لا تخلو حركتهم من حسد للمضريين ، فهم يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة ، ولعل هذا العامل كان يعمل في نفوسهم من حيث لا يشعرون . فإن الأحقاد قد تبعث على الآراء والمذاهب من حيث لا يشعر صاحب الرأي أو المذهب ، وأن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويحيل إليه أن الإخلاص باعته والعقل وحده هو الذي يهديه .

وإذا كانت تلك هي الحقائق النفسية فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربيعون رأوا الخلفاء من مضر ، فنفروا من حكمهم ، وفكروا في الخلافة ومن يسحقها تحت ظل هذا النفور ، وهو يدفعهم وهم لا يشعرون .

والخوارج كانوا من العرب ، وغلب من غير العرب من كان مع الخوارج ، وذلك على عكس الشيعة . فإن أكثر الشيعة كانوا من الموالى ، وتقليل من كان فيهم من العرب ، والسبب في قلة الموالى في صفوف الخوارج هو نفرتهم منهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن مولى خطب امرأة من الخوارج فقالوا لها فضحتنا .

المبادئ التي تجمع فرق الخوارج

١٠١ — وإن مبادئ الخوارج مظهر واضح لتفكيرهم ، وبضعها يدل سذاجة عقولهم ، ونظراتهم السطحية ، وتعلقهم بالألفاظ ، ونقمتهم على القبائل المضرية عامة ، وخصوصاً قريشاً .

(أ) وأول هذه الآراء أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب يقوم به عامة المسلمين ، لا فريق منهم ، ويستمر خليفة مادام قائماً بالعدل مقيماً للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيغ ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) وثاني هذه الآراء أنه لا يختص بيت من بيوت العرب بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة في قريش ، كما يقول جمهور المسلمين ، وليست لعربي دون أعجمي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة من غير قريش ، ليسهل عزله أو تنزله إن خالف الشرع وحاد عن الحق ، إذ لا تكون له عصية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه .

(ج) وإن النجيدات من الخوارج يرون أن لا حاجة إلى إمام إذا أمكن أن يتناصف الناس فيما بينهم ، فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الإمام عندهم ليست واجبة بإيجاب الشرع ، بل جائزة ، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة .

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ، ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل اعتبروا الخطأ في الرأي ذنباً ، ولذا كفروا ، علماً ، كرم الله وجهه ورضي الله عنه بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختار ، ولو سلم أنه اختاره ، فالأمر لا يعدو أنه اجتهد أخطأ فيه ، فلجأهم في تكفيره رضي الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج المخطيء من الدين .

١٠٢ — وإن هذا المبدأ هو الذي جعلهم يخرجون على جماهير المسلمين ،

ويعتبرون مخالفهم مشركين ، وأقضوا مضجع الحكام لسيبه ، وقد أقاموا هذا المبدأ على ظواهر الألفاظ ، مثل قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فإن الله غي عن العالمين ، فظاهر اللفظ قد يفهم منه أن تارك الحج كافر بدليل المقابلة ، ومثل قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » ، والفاسق بلا شك أسود الوجه فهو كافر ، ومثل قوله تعالى في شأن يوم القيامة : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة أولئك هم الكفرة الفجرة » ، والفاسق لا يمكن إلا أن يكون وجهه يوم القيامة عليه غبرة ترهقها فترة ، فهو من الكفرة الفجرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ، فالظلم جحود ، والجحود كفر ، والفاسق ظالم فهو كافر وجاحد .

وكل هذا تمسك بظواهر النصوص .

١٠٣ — ولأن أدلتهم كلها تمسك بظواهر النصوص ، وعقليتهم لا تتجاوز الألفاظ في ظواهرها وتتفد إلى لبها ومعانيها كان على كرم الله وجهه وهو البليغ الذى يعرف كيف يضع القول في مواضعه إذا ناقشهم لا يناقشهم بنص قرآنى ، أو حديث نبوى ، بل يناقشهم بعمل الرسول ﷺ حتى لا يجدوا مناصاً إلى المخالفة ، ومن ذلك قوله في بيان أن الخطأ لا يقتضى الكفر ، بل إن الذنب ولو كبيراً لا يقتضى الكفر :

« فإن أيتم إلا أن تزعموا أنى أخطأت وضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وتخطئونهم بخطئى ، وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم ، تضعونها موضع البرء والسقم ، وتخلطون من أذنبت بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزانى المحسن ، ثم صلى عليه ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزانى غير المحسن ، ثم قسم عليهما من النىء ، ونكحاهن المسلمات ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ، ولم يخرج أسمائهم من بين أهله ، ونرى في هذا الكلام القيم رداً مفجأ لهم ، فلم يستطيعوا أن يماروا

فيه ، ولقد عدل رضى الله عنه عن الاحتجاج بالنصوص إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان يعمل به النبي ﷺ ، لأن العمل لا يقبل تأويلاً ، ولا يفهم إلا على وجهه الصحيح ، فلا يكون فيه مجال لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى ، وفى الاتجاه الجزئى الجانبى فى فهم العبارات بعد عن مرماها ومقصدها ، وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه .

١٠٤ - ونرى من هذا أن نزعة الخوارج تقوم على الأخذ بظواهر النصوص ، والاندفاع فى العمل ، والتهور فى الكلام ، ومعاداة أكثر الأئمة ، وليس بين تفكيرهم والعمل تراخ ، بل إن الفكر يصحبه العمل ، ولا تقديس عندهم للأشخاص ، وعلى عكس ذلك تماماً الشيعة ، خصوصاً الإمامية الذين ابتدعوا يكونون مذهبهم فى هذا العصر ، فإن مبادئهم تقوم على النصوص والتخيل وترك الألفاظ وظواهرها ، وتأويلها بما لا تقبله ، فهم يقولون إن الألفاظ ظاهراً وباطناً ، وللباطن باطناً ، وهكذا ، وهذا تقيض لما يسلكه الخوارج ، والشيعة يأخذون بمبدأ التقية ، وهو ألا يعلنوا آراءهم ، خشية أن يقع الظلم ، وأولئك يرون أن القعود عن نصرة الحق شرك أو فى حكم الشرك ، فهم يقاتلون عامة المسلمين ، لأنهم يسكتون على ظلم الظالمين ، وفوق ذلك يقوم المذهب الشيعى على أساس أن بيتاً معيناً له المنزلة الأولى فى استحقاق الخلافة ، وكل البيوت دونه ، والإمامية منهم يرفعون الأئمة إلى مرتبة التقديس ، بل يصرحون بأنه لا يعلو النبي عن الأئمة إلا بالوحى ، وكل ما للنبي من مزايا بعد ذلك هى فى الإمام .

ولقد جاء زيد فنطق بالاعتدال المطلق الذى ليس فيه تمسك بظواهر الألفاظ ، بل تعرف لفقه الدين ، وإدراك لمراميه من غير تأويل الألفاظ بغير ما لا تقبله ، واعتبار الأئمة ناساً كسائر الناس ، ولكن لهم فضل التقى والعلم والصلة بالرسول . وكان الإمام زيد يأخذ بالتقية ابتداءً ، ولكن لا يقر الظلم والضميم ، فلما رأى الضمير تقدم غير هياب إلى أسباب الموت ، غير مدخر شيئاً .

اختلاف الخوارج فيما بينهم

١٠٥ - لأن الخوارج يأخذون بظواهر الأمور والألفاظ كانوا كثيرى الخلاف فيما بينهم يشجر الخلاف بينهم لأصغر الأمور، وربما كان هذا هو السر فى كثير من انهماماتهم مع قوة شكيمتهم فى القتال .

وكان المهلب بن أبى صفرة الذى نصبه الأمويون لقتالهم يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شركتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم .

ومن ذلك ما يحكى أن حداداً من الأزارقة - وهم أعنف طائفة فى الخوارج - كان يصنع نصالاً مسمومة ، فيرمى بها أصحاب المهلب ، فرفع ذلك إلى المهلب ، فقال : أنا أكفيكموه إن شاء الله تعالى ، فوجه رجلاً من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى سكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج وأميرهم ، فقال له : ألق هذا الكتاب ومعه الدراهم فى المعسكر ، واحذر على نفسك ، فمضى الرجل ، وكان فى الكتاب : « أما بعد فإن نصالك قد وصلت ، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها ، وزدنا من النصال ، فرفع الكتاب إلى قطرى ، فدعا الحداد ، فقال : ما هذا الكتاب ؟ قال : لا أدري ، قال : بمن هذه الدراهم ؟ قال : لا أعلم بها ، فقتله ، فجاء عبد ربه الصغير ، فقال : قتل رجل على غير ثقة وبينه !! قال : فما حال الألف درهم ؟ قال : يجوز أن يكون أمرها كذباً ويجوز أن يكون حقاً ، فقال قطرى : إن قتل رجل فيه صلاح ، أمر غير منكر ، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً ، وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتكر له مع جماعة معه ، وإن لم يفارقوه . »

وبلغ ذلك الخلاف المهلب ، فأراد أن يزيده احتداماً ، فدس إليهم رجلاً نصرانياً جعل له جعلاً يرغب فى مثله ، وقال : إذا رأيت « قطرياً » فاسجد له ، فإذا نهاك ، فقل إنما سجدت لك ، ففعل ذلك النصراني ، فقال قطرى : إنما السجود

فله تعالى ، فقال النصراني : ما سجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى : «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون» ، فقال قطري : إن النصارى قد عبدوا المسيح عيسى بن مريم ، فما ضر عيسى شيئاً ، فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله ، فأنكر قطري ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج على قطري إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك الخلاف أيضاً ، فأراد أن يزيد الأمر بينهم احتداماً ، فوجه إليهم رجلاً يسألهم ، فاتاهم وقال لهم : رأيتم رجلين خرجا مهاجرين إليكم ، فات أحدهما في الطريق ، وبلغ الآخر إليكم فامتحنتموه ، فلم يجز المحنة ، ما تقولون فيهما ؟ فقال بعضهم أما الميت فن أهل الجنة ، وأما الذي لم يجز المحنة فكافر حتى يجز المحنة ، وقال قوم آخرون هما كافران ، فكثرت الاختلاف واشتد ، وخرج قطري إلى حدود اصطخر فأقام شهراً والقوم في خلافهم^(١) .

١٠٦ — وإن أخذهم بظواهر الألفاظ كان له تأثيره ، حتى في دفع التهم ، فكما كان هذا يثير الخلاف كان يدفع التهم ، ويروى في ذلك أن عبيدة بن هلال الشكري اتهم بامرأة حداد ، رأوه مراراً يدخل داره في غيبته ، فأتوا قطري بن الفجاءة أميرهم فذكروا له ذلك ، فقال لهم : إن عبيدة من الدين بحيث علمتم ، ومن الجهاد بحيث رأيتم ، فقالوا : إنا لا نقاره على الفاحشة ، فقال انصرفوا . . . ثم بعث إلى عبيدة فأخبره ، فقال : بهتوني يا أمير المؤمنين ، كما ترى قال : إني جامع بينك وبينهم ، فلا تخضع خضوع المذنب ، ولا تتطاول تطاول البريء ، فجمع بينهم ، فتمكلموا ، فقام عبيدة فقال : «بسم الله الرحمن الرحيم» ، إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم ، لا تحسبوه شراً لكم ، بل هو خير لكم ، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم ، والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم . . . إلى آخر الآيات الكريمات ، فلما سمعوها بكوا وقاموا ، واعتنقوه ، وقالوا استغفر لنا ،^(٢) .

(١) هذه الأخبار مأخوذة بتصرف من شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤٠٦ .

(٢) الكامل للبرد ج ٢ ص ٢٢٥ .

وبتلك التلاوة أبعدهم عن أن ينظروا في قضية الاتهام ، أمى صادقة ، فيستحق العقاب ، أم هى كاذبة فيكونوا قد بهتوه ، لم يفكروا فى هذا إزاء النص من غير أن يطبقوه ، وبذلك أصدروا الحكم بالبراءة من غير دليل ، بعد أن اتهموه بها أيضاً من غير دليل ، وانتقلوا من النقيض إلى النقيض من غير سبب قوى يقتضى ذلك العدول السريع .

فرق الخوارج :

١٠٧ — بسبب كثرة الخلاف بينهم كثرت فرقهم ، وإن كانت المبادئ* التى ذكرناها تجمعهم فى الجملة ، ومن هذه الفرق :

الأزارقة :

١٠٨ — وهم أتباع نافع بن الأزرق الذى كان من بنى حنيفة ، وكانوا أقوى الخوارج شكية ، وأكثرهم عدداً ، وهم الذين تلقوا الصدمات الأولى من ابن الزبير ، والأمويين ، وقد قاتل نافع قواد ابن الزبير ، والأمويين تسع عشرة سنة ، وقتل فى ميدان القتال ، وتولى بعده أمرهم نافع بن عبيد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة .

ومبادئهم التى تميزوا بها عن غيرهم :

(أ) أنهم لا يرون مخالفهم غير مؤمنين فقط ، بل يرون أنهم مشركون مخلدون فى النار ، ويحل قتلهم وقتلهم .

(ب) وأن دار المخالفين دار حرب يستباح فيها ما يستباح فى دار الحرب ، ويباح سبي النساء والذرية ، ويباح قتل من قعدوا عن القتال .

(ج) يباح قتل الأطفال ، ويقررون أن أطفال مخالفهم مخلدون فى النار ، أى أن الذنب الذى أوجب كفر مخالفهم يسرى إلى أولادهم ، مع أن أولادهم لم يرتكبوه ، ولكنه انحراف فكرى منهم .

(د) ومن آرائهم الفقية أنهم لا يقررون حد الرجم ، ويقولون ليس في القرآن إلا حد الجلد ، لحد الرجم لم يجرى في القرآن ، ولم يثبت عندهم في السنة .
(هـ) ويرون أن حد القذف لا يثبت إلا لمن يقذف محصنة بالزنى ، ولا يثبت على من يقذفون المحصنين من الرجال ، لأنهم أخذوا بظاهر النص : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، فلم يذكر حد القذف المحصنين من الرجال .
(و) ويرون أنه يجوز على الأنبياء أن يرتكبوا الكبائر والصغائر^(١) ، وإن ذلك بلا ريب من المتناقضات في أمثالهم إذ أنهم بينما يحكمون بأن مرتكب الكبيرة مشرك يجوزونها على الأنبياء ، فالنبي قد يكفر ثم يتوب ، وقد أخذوا ذلك من ظاهر قوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ، وما تأخر ، .

النجادات :

١٠٩ — وهم أتباع نجدة بن عويمر من بني حنيفة ، وقد خالفوا الأزارقة في تكفير قاعدة الخوارج الذين لا يخرجون إلى قتال المخالفين ، كما خالفوهم في استحلال قتل الأطفال ، وكما خالفوهم في حكم أهل الذمة الذين يكونون مع مخالفهم ، فالأزارقة قالوا إنه لا تباح دماؤهم احتراماً لعقد الذمة الذي دخلوا في أمان أهل الإسلام ، وقال النجدات : إنه تباح دماؤهم كما أبيحت دماء من يعيشون في كنفهم من المخالفين .

وقد أشرنا من قبل إلى أن النجدات يرون أن إقامة إمام ليست واجبة وجوباً دينياً ، بل هي واجبة وجوباً مصلحياً بمعنى أن المسلمين لو تواصلوا بينهم بالحق ونفذوه لم تكن إقامة الإمام واجبة ، لعدم الحاجة إليه .

الملل والنحل للشهرستاني .

والنجدات قد خالفوا سائر الخوارج في أنهم جوزوا الأخذ بالتقية ، بأن يظهر الخارجى أنه مع الجماعة حقناً لدمه ،

والنجدات كشأن الخوارج قد اختلفوا في أمور ثانوية فرقت جمعهم ، ولقد اختلفوا على نجدة أميرهم لأمور نقوموها عليه :

منها أنه أرسل ابنه على رأس جيش فسيبوا النساء ، وغنموا غنائم . فأكلوا من الغنيمة قبل القسمة فعندهم ، ولم يؤاخذهم .

ومنها أنه لم يكفر من ارتكب ذنباً أو جب حداثاً ، وقال لعل الله يعفو عنهم ، وإن عذبهم ففي غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ، وهو بهذا يخالف مبدأ الخوارج العام الذى يحكم بأن مرتكب الذنب كافر ، وكان نجدة يتسامح مع الخارجى المرتكب ، ولا يتسامح مع غيره .

ومنها أنه أرسل جيشاً فى البحر ، وجيشاً فى البر ، ففضل جيش البر على جيش البحر عند قسمة العطاء .

وقد تفاقم الخلاف حول هذه الأمور وغيرها واشتد فخرجت ثلاث طوائف عليه :

طائفة ذهبت إلى سجستان مع عطيه بن الأسود ، وهو من بنى حنيقة .

وطائفة ثارت على نجدة وقتلته ، وأقامت مقامه أبا فديك ، وقد وضعت يدها على ما كان نجدة قد استولى عليه ، واستمرت قوية إلى أن أرسل إليها عبد الملك ابن مروان جيشاً وهزمها .

والطائفة الثالثة هى التى عذرت نجدة فيما صنع ، وقد بقيت أمدأ من غير قوة حتى انتهى أمرها من تلقاء نفسها .

الصفريه :

١١٠ - وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم فى آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من الإباضية كما سنبين .

وقد خالفوا الأزارقة في مرتكب الذنب ، فالأزارقة اعتبروه مشركاً
أما الصفريّة فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها حد
مقرر لا يتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله به من أنه زان أو سارق أو قاف ،
وما ليس فيه حد فرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن مرتكب الذنب لا يعد كافراً
حتى يحده الوالي .

ومن الصفريّة أبو بلال مرداس ، وكان رجلاً صالحاً خرج في أيام يزيد بن
معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه
إن ظفريّه ، ولا يريد الحرب ولا يبتغيها ، فأرسل عبد الله بن زياد من قتله

ومن الصفريّه أيضاً عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً قد طوف
في الأقاليم الإسلامية فاراً من نخلته ، وقد انتخبه الصفريّة إماماً لحم بعد
أبي بلال مرداس .

ومن أخبار الذين تولوا أمر هذه الطائفة تبين أنها لا ترى إباحتهم
المسلمين ، ولا ترى أن دار المخالفين دار حرب ، ولا ترى جواز سبي النساء ، بل
لا ترى قتال أحد غير معسكر السلطان .

العجاردة :

١١١ — هم أتباع عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الذي
خرج على نجدة ، وذهب بطائفة إلى سجستان ، وهم لهذا قرييون من النجدات
في آرائهم

وجملة آرائهم أنهم يتولون القطة من الخوارج إن عرفوا بالتقوى ، ولا يرون
أن الهجرة من دار المخالفين واجبة ، بل يرونها فضيلة ، ولا يرون استباحة
الأموال ، ولا يباح مال مخالف إلا إذا قتل ، ولا يقتل من لا يقاتل .

وقد اختلفت العجاردة فرقا كثيرة لأمور مختلفة . منها ما يتعلق بالقدر ، وفرة

العبد ، ومنها ما يتعلق بحكم الأطفال ، وكان يبتدىء الأمر بمجدل ، وينتهي الجدل إلى خلاف ، وانشعب فرقة .

ومن أمثلة ذلك أن رجلاً اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون ، فله تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيك إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله ذلك في هذه الساعة ، فقال شعيب : لو شاء لم أستطع إلا أن أعطيك ، فقال ميمون : قد أمر بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به ، فأرسل شعيب وميمون إلى رئيسهم وإمامهم عبد الكريم بن عجرد ، فأجاب إجابة مبهمه محتملة للقولين ، فقال : إنما تقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا يلحق بالله سوء . . .

ولهذا الإبهام في الإجابة ادعى كل منهما أن الإجابة توافق رأيه ، وانقسم العجاردة إلى شعيبية وميمونية .

ومن أسباب الخلاف ما يروى أن عجردياً اسمه ثعلبة له بنت فخطبها عجردى آخر ، وأرسل إلى أمها يسألها ، ويقول في سؤاله :

« إن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى يعتبره العجاردة ، لم يبال كم كان مهرها . »

فأجابت الأم : إنها مسلمة في الولاية ، سواء أبلغت أم لم تبلغ .
فرفع الأمر إلى عبد الكريم فاختار البراءة من الأطفال ، وعالفه ثعلبة وانبعثت من الفرقة فرقة أخرى اسمها الثعلبية .

وهكذا نجد خلافاً جزئياً لا تكون له صلة بالسياسة يترتب عليه الانقسام إلى فرقتين ، أو انشعب طائفة منهم إلى فرقة قائمة بذاتها .

الإباضية :

١١٢ — هم أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالاً ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، ولذلك بقوا .

ولهم فقه جيد ، وفيهم علماء ممتازون ، ويقيم طوائف منهم في بعض واحات الصحراء الغربية ، وبعض آخر في بلاد الزنجبار ، ولهم آراء فقهية ، وقد اقتبس القانون المصرى بعض آرائهم ، وذلك في الميراث بولاء العتاقة ، فإن القانون المصرى أخره عن كل الورثة ، حتى عن الرد على أحد الزوجين ، مع أن المذاهب الأربعة كلها تجعله عقب العصبه النسبية ، ويسبق فيها الرد على أصحاب الفروض .

وجملة آرائهم تتبين فيما يلى :

(أ) أن مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويقولون عنهم : إنهم كفار نعمة ، وذلك لأنهم لم يكفوا بالله ، ولكن قصروا في جنب الله .

(ب) دماء مخالفهم حرام ، ودارهم دار توحيد وإسلام ، إلا معسكر السلطان ، ولكنهم لا يعلنون ذلك ، فهم يسرون في أنفسهم أن دار المخالفين ودمائهم حرام .
(ج) لا يحل من غنائم المسلمين الذين يحاربون إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة في الحروب ، ويردون الذهب والفضة .

(د) تجوز شهادة المخالفين ومناكحتهم ، والتوارث بينهم وبين الخوارج ثابت ، ومن هذا كله يتبين اعتدالهم وإنصافهم لمخالفهم .

خوارج لا يعدون مسلمين :

١١٣ — قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في الدين ، ولكنهم أخذوا بالظواهر ولم يغوصوا في تعرف حقائق الإسلام ، فضلوا من حيث أرادوا الخير ، وأجهدوا أنفسهم ، وأجهدوا الناس ، وإن المؤمنين الصادق الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذلك روى أن « علياً ، رضى الله عنه أوصى أصحابه ألا يقاتلوا الخوارج من بعده ، وقال فيهم وفي معاوية : « من طلب الحق فأخطأ ، ليس كمن طلب الباطل فناله ، فعلى رضى الله عنه وكرم الله وجهه

يعتبر الخوارج قد طلبوا الحق ، ولكن أخطئوه .

ولكن مع هذا الغلو نبت في الخوارج ناس قد ذهبوا مذاهب لبست من الإسلام في شيء ، وهي تناقض ما جاء في الكتاب الكريم ، وما تواترت به الأخبار عن رسول الله ﷺ . وقد جاء في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى أن طائفتين منهم خرجوا عن الإسلام ببعض آرائهم . وهما :

١ - اليزيدية : وهم أتباع يزيد بن أنيسة الخارجي ، وكان إباحياً ، ثم ادعى أن الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاب ينسخ الشريعة المحمدية وهذا يخالف ما قرره القرآن الكريم من أن محمداً ﷺ خاتم النبيين .

٢ - الميمونية : وهم أتباع ميمون العجردى الذى خرج لخلافه في مشيئة الله وتوافقها مع أمره ، وقد أشرنا إليه آنفاً . وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الآخرة والآخرات ، وقال في علة ذلك : « إن القرآن لم يذكرهن في المحرمات ، وذلك قول من لم يفهم القرآن ولم يفهم العربية ، واطرح المأثور ، وخالف البدهيات العقلية وسنة الوجود .

وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن ، لأنها قصة غرام في زعمهم ، فلا تصح أن تعد من القرآن ، فقبحهم الله تعالى لسوء ما يعتقدون ، وقد ضلوا بهذا ضلالاً بعيداً .

الخوارج وأثرهم في الحكم الأموي

١١٤ — اشتد أمر الخوارج في العصر الأموي ، وإزعاجهم لآمن الناس ، وتخطفهم المسلمين في أطراف البوادي ، لا يبقون على قائم ، وقد ذكرنا أنهم يفهمون الدين من ظواهر الألفاظ ، ويمرقون من حقائق الإسلام مروق السهم من الرمية يخلص من يخلص منهم ، ولكن يرمون غيرهم بالكفر والفسوق عن جهالة ومن غير بينة ، ولا سلطان من الشرع مبين .

وقد كانت حركتهم تشتد كلما وجدوا من الأمويين ضعفاً بعد قوة ، فحركتهم اشتدت بعد معاوية ، وبعد يزيد ، وبعد هشام بن عبد الملك ، حتى إنهم قوضوا حكم الأمويين أو اشتركوا في تقويضه ، فإنه في الوقت الذي كان يعاني فيه من حركات العباسيين في خراسان ، وخروجهم ما يعاني ، وقد أخذوا ينقصون عليه الأرض من أطرافها قام الخوارج واستولوا على المدينة سنة ١٣٠ هـ ، أي والدولة الأموية في النزاع الأخير ، وبعد مقتل الإمام زيد بنحو ثمانى سنوات .

فقد جاء في الكامل لابن الأثير : « وفي هذه السنة (أي سنة ١٢٩ قدم أبو حمزة الخارجي الحج . . . فبينما الناس بعرفة ما شعروا إلا وقد طلعت عليهم أعلام وعماثم سود على رموس الرماح ، وهم سبعائة ، ففرع الناس حين رأوهم ، وسألوهم عن حالهم ، فأخبروهم بخلافهم مروان ، وآل مروان ، فرأسلهم عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك ، وهو يومئذ على مكة والمدينة ، وطلب منهم الهدنة ، فقالوا نحن بجمنا أضن ، وعليه أشج ، فصالحهم على أنهم جميعاً آمنون بعضهم من بعض حتى ينفر الناس .

وبعد أن انتهى الحج ، وانتهت سنة ١٢٩ — ودخلت سنة ١٣٠ دخل أبو حمزة قائد الخوارج المدينة بعد معركة كانت بينه وبين أهل المدينة ، فقتلوا منهم كثيراً ، وكانت القتلة في قريش ، إذ كانت فيهم الشوكة ، فأصيب منهم عدد كثير ، وقدم المنهزمون المدينة ، فكانت المرأة تقيم النوائح على حميها ، ومعها النساء ، فأتبرح

النساء حتى تأتيهن الأخبار عن رجالهن ، فيخرجن امرأة ، امرأة ، كل واحدة منهن تذهب لقتل زوجها ، فلا تبقى عندها امرأة لكثرة من قتل ، (١) .

ثم جاء من بعد ذلك من قبل الأمويين من أخرجهم ، وكان في ذلك تفريق لقوى الأمويين مكن العباسيين من الانقضاض عليهم ، وإنه من الواجب أن نذكر خطبة أبي حمزة عند ما فتح المدينة ، فهي تصور النعمة على الأمويين ومن ولاهم ، وهذه هي الخطبة :

« يا أهل المدينة : مررت زمان الأحول (يقصد هشام بن عبد الملك) وقد أصاب ثماركم عاهة ، فكتبتم إليه تسألونه أن يضع عنكم خراجكم ففعل ، فزاد الغنى غنى ، والفقر فقراً ، فقلتم له جزاك الله خيراً ، فلا جزاكم خيراً ، ولا جزاءه خيراً ، واعلموا أننا لم نخرج من ديارنا أشراً ولا بطراً ولا عبثاً ، ولا لنؤلة ملك نريد أن نخوض فيه ، ولا لنأر قديم قد نيل منا ، ولكننا لما رأينا مصاييح الحق قد عطلت ، وغنم القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط — ضاقت علينا الأرض به رحبت ، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن ، وحكم القرآن ، فأجبنا داعي الله « ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض » ، فأقبلنا من قبائل شتى ، ونحن قليلون مستضعفون في الأرض ، فأوانا وأيدنا بنصره ، فأصبحنا بنعمته إخواناً ، ثم لقينا رجالكم ، فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فدعونا إلى طاعة الشيطان ، وحكم بني مروان ، فشتان لعمر الله بين الغي والرشد ، ثم أقبلوا يهرعون ، وقد ضرب الشيطان فيهم بجرانه ، وغلت بدمائهم مراجله ، وصدق عليهم ظنه ، وأقبل أنصار الله عز وجل عصائب وكتائب ، بكل مهند ذى رونق ، فدارت رحانا ، واستدارب رحاهم بضرب يرتاب به المبطلون ، وأتم يا أهل المدينة ، إن تنصروا مروان وآل مروان يسحتكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا ويشف صدور قوم مؤمنين . »

«ياهل المدينة أولكم خير أول ، وآخركم شر آخر ، ياهل المدينة أخبروني
عن ثمانية أسهم فرضها الله عز وجل في كتابه على القوى والضعيف ، فجاء تاسع
ليس له فيه سهم^(١) ، فأخذها لنفسه مكابراً محارباً ، ياهل المدينة بلغنى أنكم
تنتقصون أصحابي: قلتم شباب أحداث ، وأعراب جفاة، هم والله مُكتهلون في شبابهم ،
غضة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أقدامهم » .

١١٥ — سقنا هذه الخطبة ، وإن كانت قد قيلت بعد استشهاد الإمام زيد
بنحو ثمانى سنوات ، لأنها تدل على اضطراب الافكار وفي الجزء الأخير
من العصر الأموى ، وإن هذا القلق النفسى الذى نشأ من الإحساس بالظلم
قد يظهر أحياناً في فورات عنيفة ، لأن كبيراً من الكبراء ، أو زعيم فرقة من
الفرق - استجاش نفسه ما يقع من ظلم أو مس في كرامته ، أو وجد ضعفاً فاتتهزه
ومن الأول ما حدث في قيام الإمام زيد ، فكانت ثورته مظهراً من مظاهر
الاضطراب النفسى ، والقلق الذى أنشأه الظلم ، فقام رضى الله عنه ، وقد توالى
من بعده الفورات المختلفة ، لأن استشهاديه وما جره أثار الأحقاد ، وحرك
النفس المؤمنة . حتى كانت القاضية على الحكم الرواى في كل البقاع الإسلامية ،
وإن قام من بعد ذلك في الأندلس .

والخطبة تدل على أمور كثيرة ، فهي تدل على أنه تحرك في هذا العصر ما بين
الغنى والفقير من تفاوت ، حتى إن أبا حمزة ليألم من ترك بعض الخراج ، لأن فيه
زيادة الغنى من غناه ، وزيادة الفقير في فقره ومتربته ، إذ حرم حقه بسبب الترك

(١) يقصد بالسهم الثمانية ما جاءت في قوله تعالى : « إتما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ،
فهذه ثمانية هي مصارف الزكوات ، ومصارف الخراج ، والسهم التاسع الذى أشار إليه
هو ما يحتجزه الحاكم لنفسه ، ولو أنصف لقال إن صاحب هذا السهم المدعى يأكل السهم
جميعها ، ولا يبقى منها ولا يذر .

للأغنياء وهو ما أخذه الإمام زيد رضي الله عنه ، وتعهد في خطبة دعوته أن يعطى كل ذي حق حقه ، وما تدل عليه الخطبة أن الخوارج كانوا يأخذون على أهل المدينة وخصوصاً الفرسيين منهم . وفي الواقع إنه قد وجد من بين سكان المدينة دار الهجرة من كان يبائع في موالاة بين أمية ، حتى إنه ليماثلهم في ظلمهم ، وكيدهم لآل الرسول ﷺ . وقد قصصنا ن قبل ما كان من الأنصارى الذى تهجم على الإمام زيد رضي الله عنه بغير حق إلا أن يكون فرط بمآلاته للأمويين وكرامتهم حتى لقد غضب لذلك أحد أحفاد عمر بن الخطاب ، وثار ثورة شديدة ، وقرر أنه ليس على هذا صبر .

وتدل الخطبة أيضاً على أن السكوت في عهد هشام بن عبد الملك كان سكوت المغيظ المحقق ، لا الراضى المطمئن .

وتدل أيضاً على أن حركة الخوارج في هذه المرة كانت حركة البرادى ، فإذا كانت حركة زيد دلت على نقمة أهل المدائن ، فحركة أبي حمزة الشارى حركة أهل البادية ، فالتقى أهل المدن وأهل البادية على ضرورة التغيير فكان بقيام دولة بنى العباس .

وإن ما ذكره أبو حمزة من حال أهل المدينة ليدل على السبب الذى من أجله احتار الإمام زيد القيام بحركته في الكوفة لا في المدينة فوق أن الذين كانوا يحرصونه على الخروج من أهل العراق .

١١٦ — إلى هنا قد بينا صورة العصر من الناحية السياسية ، وهى توجه تفكير المفكر المخلص إلى الطريق الأمثل في السياسة والحكم ، فإن الخطوط المعوجة التى كانت في السياسة والحكم ، وتحوم في الرموس ولا تظهر في العمل ، هى التى توحى بالمنهاج المستقيم ، فإنه من المقررات أن الخط المستقيم لا يتبين استقامته إلا وسط الخطوط المعوجة ، وإن اعوجاج الخطوط بين مريض الاستقامة .

ثم إن أحوال العصر كانت تثير كل النفوس المؤمنة ، فإذا كان للأمريين

فضل في الفتوح الإسلامية فإنه يذهب به أسلوب الحكم الذي انتهجوه ، فقد قام على القمع والعنف ، وقد أدى العنف إلى هذا الاضطراب النفسي ، وإلى هذا الانحراف الفكري ، وكان لزيد فضل أنه جعل الفكر المستقيم في الحكم مظهراً عملياً ، فوضح بطلان الأوهام التي قامت حول الإمام علي وبنيه ، وحارب الطغيان الأموي ، ورسم الخط المستقيم الحكيم الذي يرضى أهل الحق جميعاً .

٢ — الكلام في أصول الدين في عصر الإمام زيد

١١٧ — كان زيد رضي الله عنه من علماء العقائد ، كما كان من رجال السياسة ، وكانت آراؤه حول العقيدة جريئة نابعة من إيمان قوي بما يعتقد ، كما كانت موافقة السياسية مستندة إلى إيمان بالحق ووجوب نصرته ، وفي عهده كانت الفرق الإسلامية قد نبت نبتاً ، وقام سوقها ، انخفاض فيما كانت تخوض برأي آرائه ، وكان رأيه فيها وسطاً معتدلاً في الجملة كآرائه في السياسة ، فما كان يتطرف تطرف بعض الفرق ، وقد خاض كما سنبين آرائه في مسائل حول القدر ، وحول مرتكب الذنب ، فحق علينا في هذا المقام أن نتكلم في هاتين المسألتين من ابتداء الكلام فيهما ، ثم نشير إلى الفرق المختلفة بإيجاز ، حتى يتبين رأي الإمام زيد واضحاً مكشوفاً عند الكلام في آرائه .

الكلام في القدر :

١١٨ — يرغل الكلام في القدر من حيث إرادة الإنسان وأفعاله بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى — إلى ما قبل الإسلام ، بل إن الذين تكلموا به في الإسلام كانوا يرددون بعض ما قيل من قبل ، والجاهليون كانوا يبررون شركهم بأن الله شاء ، ولو لم يشأ لم يقع ، فقد قال سبحانه وتعالى عنهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا ولا حرمة »

من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم
تخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أتمم إلا تخرصون .

ولقد ثار الكلام في القدر في عصر النبي ﷺ وقد أمرنا النبي أن نؤمن بالقدر
خيرته وشره ، فقال عليه الصلاة والسلام ، وقد سأله جبريل الأمين عز الإيمان :
« أن تؤمن بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر
خيرته وشره . »

وقد ذكر صاحب كتاب المنية والأمل أن تفسير القدر بالعلم الأزلي لله تعالى
قد ورد في حديث عن ابن عمر رضي الله عنهما ، فقد جاء في هذا الكتاب :
« عن عبد الله بن عمر ، حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول :
« مثل علم الله فيكم كمثل السماء الذي أظلمكم ، والأرض التي أظلمكم ، فكما
لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم
الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم السماء ،
فهذا يكون القدر هو تقدير الله تعالى في علمه الأزلي الذي لا يتغير ولا يتبدل .
وإن الثابت المؤكد عن النبي ﷺ أنه نهى عن الخوض في القدر . »

١١٩ — ولما انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى واختلط المسلمون باليهود
والنصارى ، وكان الكلام في القدر متوارثاً عندهم وجد في عهد الصحابة الكلام
في القدر ، وكان عمر يعاقب من يعتذر بالقدر عما يرتكب ، يروى أنه أتى
بسارق ، فقال له : لم سرقت ، فقال : قضى الله عليّ بذلك ، فأمر به فقطعت يده ،
وضرب أسراطاً ، ف قيل له في ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب
على الله .

وقد اشتد الكلام في القدر في عهد علي رضي الله عنه ، لكثرة الاختلاط
في عهده رضي الله عنه ، وقد روى عنه رضي الله عنه أنه فسر القدر بمعنى العلم
الأزلي ، فقد جاء في نهج البلاغة وشرحه لابن أبي الحديد ما نصه :

« قام شيخ إلى علي عليه السلام ، فقال : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال : « والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطناً ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ ، فبند الله أحسن عناية ، ما أرى لي من الاجر شيئاً . فقال الإمام : مه أيها الشيخ ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالكم مكرهين ولا مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف القضاء والقدر ساقانا ، فقال الإمام : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً^(١) ، وقدراً حتماً ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ، ولا محمداً لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله أمر تخييراً . أي للبكلف الاختيار في الطاعة ، ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً . ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار . »

فقال الشيخ : « فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما ، فقال الإمام : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله تعالى : « وتوصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » فنهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه إحساناً
ومن هذا الكلام يتبين أن الإمام علياً كرم الله وجهه يفسر القضاء بمعنى

(١) مراد الإمام لعلك ظننت قضاء يكرهك على التنفيذ وقدراً يجبرك عليك العمل ، بل أن الله قدر وأمر ، وللبكلف الخيار في أن يعمل أو لا يعمل وهو مجزى بعمله .

الحكم السكيني ، ويظهر أن القدر مغناه عنده : العلم الأزلي .

١٢٠ - وقد استمر الكلام بعد عصر الصحابة وأخذ ينمو ويشتد في عصر التابعين ومن جاء بعدهم ، فكان الخوض فيه شديداً في العصر الأموي ، وفي عصر الإمام زيد ظهرت الفرق التي تتكلم في القدر ، فظهر معبد الجهن والجهنم بن صفوان ، وقد اتجها إلى الحكم بأنه لا إرادة للإنسان فيما يفعل ، وظهر القدرية ، فظهر غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ، كما ظهر واصل بن عطاء ، وكل أولئك معاصرون للإمام زيد رضي الله عنه ، وسننكم بكلمات مrojزة عن آراء هذه الفرق .

مرتكب الكبيرة :

١٢١ - ظهر الكلام في مرتكب الذنب في عصر الإمام علي كرم الله وجهه ورضي عنه ، فإن الخوارج ماخرجوا عليه إلا لأنه ارتكب ذنباً بموافقته على التحكيم ، وإنه لا بد من توبته منه ، وإلا فإنه كافر ، وقد كثر الكلام بسبب ذلك في مرتكب الذنب ، فأفرط الخوارج وكفروه ، وفرط المرجئة ، فاعتبروه مغفوراً ، لأنه لا يصر مع الإيمان معصية ، كما لا يضر مع الشرك طاعة ، وتوسط فريقان ، فريق قال إنه في منزلة بين المؤمنين والكافر ، واسمه في القرآن فاسق ، ويصح أن يقال عنه مسلم ، ولا يقال عنه مؤمن ، وأولئك يقولون أنه مخلد في النار ما لم يتب وتحسن تربته فإن التوبة تجب ما قبلها ، وفريق قال إنه مسلم وهو في أهل الإيمان ، والمعاصي لا تضر أصل العقيدة ، وإن تاب وأحسن التوبة غفر الله تعالى له ، وإن لم يتب ، فإنه مستحق للعقاب ، وإن الله سبحانه وتعالى معاقبه إلا أن يتعمده رحمة وعفوه ، وخلاصة هذا الرأي أن يرجأ أمره إلى الله تعالى ، ويسمى هؤلاء مرجئة السنة .

وقد روى عن الحسن البصري أنه قال إن مرتكب الكبيرة منافق .

وفي ذلك المضطرب من الآراء كان يعيش الإمام زيد رضي الله عنه ،
وخصوصاً عند ما انتقل إلى البصرة التي كانت تموج بهذه المذاهب المختلفة ،
وكان المعزلة الذين نادوا بالمنزلة بين المنزلتين يقيمون بالبصرة ، وقد ارتضى الإمام
ذلك الرأي على اختلاف سر كما سنبين إن شاء الله تعالى ، وقد ادعى عليه أنه أخذه
من واصل ابن عطاء الغزال ، وقال الشهرستاني إنه تلمذ له ، وقد بينا القول
في ذلك عند الكلام في نشأته .

الفرق الدينية

الجبرية أو الجهمية:

١٢٢ — خاض المسلمون في عصر الصحابة وعصر التابعين في القدر ،
وارتباط ذلك بأفعال الإنسان التي يكلف القيام بها أو الكف عنها وهل للإنسان
إرادة فيما يفعل بجوار إرادة الله تعالى ، وقدرة بجوار قدرته سبحانه وتعالى ،
بحيث يخلق أفعال نفسه ويكون مستولاً عنها يوم القيامة كما أشرنا .

وقد أجاب عن السؤال الجبرية ، فزعموا أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ،
وليس له قدره على ما ينسب إليه من الأفعال ، فقوام هذا المذهب ، نفي الفعل
عن العبد ونسبته إلى الرب ، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى أفعاله على حسب مشيئته
سبحانه وتنسب الأفعال إلى العباد مجازاً كما يقال أثمر الشجر ، وجرى الماء ،
وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأنبتت الأرض
إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر أيضاً ، والنكليف جبر أيضاً (١) .

وقد خاض المؤرخون في بيان أول من تكلم بهذه النحلة ، ومن المؤكد أنه
شاع في أول العصر الأموي ، وآخر عصر الصحابة ، وقد كتب عبد الله بن عباس
فيما رواه المرتضى في المنية والأمل إلى قوم من أهل الشام ، وفي هذه الرسالة تقييد

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

لهم لفكرتهم الجبرية ، فقد جاء في آخرها ، « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسب ذنوبه علانية إليه .

وقد رويت رسالة للحسن البصرى وجهها إلى قوم من أهل البصرة ، استنكر منهم قولهم بالجبر أيضاً ، وقد جاء في هذه الرسالة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر . . . » .

١٢٣ — وبهذا يتبين أن فكرة الجبر شاعت في الشام ، وشاعت في العراق ، ولكن لم يكن لها داعية واضح يحمل تبعة الدعوة ، ويقال إن أول من حمل لواء الدعوة إليها في أول القرن الثاني الهجرى الجعد بن درهم ، وقد تعلم منه ذلك المذهب الجهم ابن صفوان . وقد قيل إن الجعد بن درهم أخذه عن بيان بن سميان الذى كان يزعم أنه يدعى لأبى هاشم بن محمد بن الحنفية كما أشرنا من قبل ، وبذلك يتبين أن الأهواء المنحرفة كانت تتلاقى في ينبوع واحد ، وتصدر عن مقصد واحد ، وهو هدم العقائد الإسلامية بالتشكيك فيها .

ومهما يكن من القول في أول من حمل الدعاية ، فمن المؤكد أن الجهم بن صفوان حمل لواء الدعوة إليها ، أخذ يدعو لمذهبه بخراسان حتى قتله نصر بن سيار لما خرج عليه في آخر العصر الأموى ، وبقى أتباعه في نهاوند حتى تغلب عليه مذهب أبى منصور المازيدى في أول القرن الرابع الهجرى .

وقد كان الجهم مع دعوته إلى الأخذ بأن الإنسان مجبور في أفعاله ، وليس له اختيار قط ، وأنه كالريشة في مهب الرياح — له آراء أخرى منها ما يأتى :
(أ) منها زعمه أن النار والجنة يفتيان ، وأن لا شيء يخلد ، والخلود المذكور في القرآن هو طول المكث ، لا مطلق البقاء .

(ب) ومنها زعمه أن الإيمان هو المعرفة ، وأن الكفر هو الجهل بالله ، فعرفة الحقائق الإسلامية من غير إذعان وتصديق تهـ - إيماناً ، والجهل بعد كفر آ .
(ج) ومنها أنه لا يوصف الله بصفة العلم والحياة والكلام والسمع والبصر ،

وغيرها من الصفات التي يصبح أن تطلق أسماؤها على الحوادث ، لأنه يعتبر ذلك مشابهة للحوادث ، مع أن هذه الصفات هي بما يليق بذات الله تعالى ، فهي أعلى من أسمائها التي تطلق على الحوادث .

(د) وقد نفي رؤية الله يوم القيامة ، وقال إن القرآن مخلوق .

ولكن النحلة التي اشتهر بها الجهم هي أخذه بالجبر .

وقد تصدى العلماء للرد عليه في كل ما قال ، وخصوصاً من الفرق الأخرى التي ناقضت مذهبه ، ومن هؤلاء :

القدرية :

١٢٤ - وهؤلاء مذهبهم على النقيض من مذهب الجبرية ، إذ أنهم يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، ويكسبها ، وقد قال عبد القاهر البغدادي في توضيح فكرتهم ، وبيان أنهم يتلاقون مع المعتزلة في ذلك ، «ومنها قولهم إن الله تعالى غير خالق لا كسب الناس ، ولا شيء من أعمال الحيوانات ، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ، ولا في أعمال سائر الحيوان صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا سماهم قدرية»^(١) .

ولم يقف منتحلو هذا الرأي عند ذلك ، بل نفوا العلم الأزلي ، والتقدير الأزلي ، وقالوا الأمر أنف ، وهذا هو الفارق بينهم وبين المعتزلة ، وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم القدرية مع أنهم ينفون القدر ، ولكن ذكره مخالفوهم لينطبق عليهم الأثر الذي يتردد ذكره عند أهل الفرق وهو ما روى أن النبي ﷺ قال : «القدرية مجوس هذه الأمة ، وجهور العلماء على هذه التسمية .

وقد كان ظهور هذه النحلة بالبصرة في مضطرب الآراء ومتناحر الأفكار .

(١) الفرق بين الفرق طبع محمد بدر .

وقد جاء في كتاب سرح العيون : « قيل أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهنى ، وغيلان الشقي » .

وقد تصدى سنان الرجلان للناداة بهذه النحلة والدفاع عنها ، فمعبد الجهنى كان يدعى إليها في البصرة ، وقد قتله الحجاج مع من خرج يناصر عبد الرحمن بن الأشعث . وغيلان الدمشقي كان يدعو إليها في دمشق ، واستمر في دعوته ، ولما ولي عمر بن عبد العزيز أرسل إليه رسالة يدعو فيه إلى التزام الحق . وقد جاء فيها :

« أبصرت يا عمر ، وما كدت ، ونظرت وما كدت ، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خَلْقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فياميت بين الأموات ، لا ترى أثراً فتبع ، ولا تسمع صوتاً فتتفع ، طغى على السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل ، وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى يقول : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » فهذا إمام هدى ، هو ومن اتبعه شريكان ، وأما الآخر فقد قال تعالى فيه : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار ، إذن لا يتبعه أحد ، لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله ، فهل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى على ما يعذب عليه ، أم هل وجدت رحماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب ؟ كفى بان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى » .

وقد دعاه عمر بن عبد العزيز وفائضه ، ويظهر أنه أعطاه عهداً ألا يتكلم في هذا ، لأن ذات الكلام في ذلك إثارة لشبهات لا يوجد ما يدعو لإثارتها .

ويظهر أنه بعد موت عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه عاد إلى الكلام في نحلته والدعوة إليها ، وقد أثار ذلك نقمة هشام بن عبد الملك ، ولعل هشام رأى فيه بغضاً للأمويين ، وتحريضاً عليهم ، فقتله لذلك ، لا لهذه النحلة والدعوة إليها ، وقد جاء في كتاب المنية والأمل : « دعا عمر غيلان ، وقال له أعنى على ما أنا فيه ، فقال غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها ، ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف رسول الله ﷺ في أمته بغير سنته وسيرته فأحفظ ذلك هشام بن عبد الملك ، وقال والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه ، فلما ولى فعل به ما أقسم عليه ، .

وإذا صح ذلك الخبر يكون القتل للانتقام لبني أمية ، لا لمجرد الدعاية لهذه النحلة

ولم يمت المذهب بموت غيلان ، فقد دام في أهل البصرة ، وتحول عند طائفة منهم إلى ما يشبه مذهب الثنوية الذين جازوا الخير إلى النور ، والشر إلى الظلمة ، فأولئك نسبوا لله فعل الخير ، ولأنفسهم فعل الشر ، من غير أن يكون لله فيه إرادة ، بل معاندين بذلك إرادته ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

١٢٥ — ولا شك أن حركات غيلان وما آل إليه أمره كانت على مشهد من زيد رضى الله عنه ، فهو يرى الحكم الأموى لا يتحرك لزندقة ، ولا لانحراف إلا إذا كان يمس عن قرب أو بعد سلطانهم ، فكان بلا شك هذا له أثره ، ولقد عد غيلان الدمشقي من مناصرى آل البيت ، وعده المرتضى في المنية والأمل في طبقات المعتزلة الذين كانوا يناصرون آل البيت ، ولعل ذلك كان سبباً مضافاً إلى ما كان يقوم من شتم في الأمويين ، الذين كان يشتد هشام في المحافظة عليهم من أن ينالهم أحد بلسانه ، أو يرفع عليهم سيفه .

المعتزلة :

١٣٩ - وكان لابد أن تأتي بالمعتزلة بعد القدريّة لقرب آرائهم في الجملة من آراء المعتزلة ، حتى عد غيلان من طبقاتهم كما ذكرنا ، والمعتزلة قد نشأت فكريتهم قبل واصل بن عطاء ، ولكنها تبلورت نحلة قائمة بذاتها في عهد واصل ابن عطاء ، وإن لقاء واصل بالإمام زيد رضى الله عنه أمر مؤكد في نظر الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق الإسلامية ؛ وإن التلاقى الفكري ثابت بينهم ، ولذلك حق علينا أن نعرف آراء المعتزلة في عهد واصل ، لا في العهود التي جاءت بعده .

إن واصل لقي الإمام زيداً رضى الله عنه وقد عاشا في عصر واحد ، فقد ولدنا حوالي سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، وعجلت الشهادة بالإمام زيد رضى الله عنه مع آل بيته الأطهار ، وامتدت حياة واصل بعده نحو عشر سنوات ، إذ مات سنة ١٣٢ .

ولقد كان واصل في جملة آرائه معتدلاً إلى حد إذا قيس قوله بالآراء المنحرفة التي كانت في عصره ، كآراء الخوارج والجهمية والشيعة المنحرفة ، وذكر الشهرستاني له آراء أربعة هي :

(١) كان واصل يبنى صفات الله تعالى من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة ، على أنها حقائق غير الذات ، فهو يقول : الله قادر ، ولكن من غير قدرة زائدة على الذات ، والله عالم ، ولكن من غير صفة زائدة على الذات ، وفي الحق أن آراء واصل في هذا كان يقصد بها الرد على المجسمة الذين قال قولهم بيان بن مسمان ، والمغيرة بن سعيد وأشباهم ، ويقصد بها الرد على النصارى الذين كانوا يقولون إن الآقائيم الثلاثة صفات لله تعالى ، وهي غير ذاته ، وذلك القول كان رائجاً عند نسطرة الشرق فقصد بكلامه الرد على هؤلاء ، والبعد عن مضاهاة قولهم في صفات الله تعالى .

وواصل بنى الصفات لا ينكر ما جاء في القرآن من وصف الله تعالى نفسه بالقادر ، والعليم ، فيقول : إنها صفات غير منفصلة في التصور عن الذات ، أو هي أسماء الله تعالى الحسن ، فهو يسمى : قادراً ، وعليماً ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومريداً ، وغفراً ، ورحيماً ...

(ب) وقال واصل إن مرتكب الكبيرة فاسق ، والفاسق لا يعد مؤمناً ، ولا يعد كافراً ، فلا يتجاوز به ما سماه الله سبحانه وتعالى به ، وهو في منزلة بين المنزلتين ، وقد قال واصل ذلك القول في وسط كان القول قد كثر في شأن ارتباط الاعتقاد بارتكاب الذنوب ، فقد كان الحسن البصري يقول عن مرتكب الذنب إنه منافق ، والخارج كما رأيت كانوا يكفرونه ، ومنهم من كان يكفره ويكفر ذريته إلا أن يعلنوا التوبة .

والمرجئة يرون أنه مؤمن ولا يضر مع الإيمان معصية ، بل غلا بعضهم فقال إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، أو أعلن التليث في دار الإسلام ، فلو مات على ذلك ، مات وهو مؤمن كامل الإيمان عند الله ، وهو من أهل الجنة .

(ج) ويرى واصل أن المكلف خالق أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه ، ولقد كان مذهبه وسطاً بين نهجين ، كلاهما ضلال بعيد ، كان بعض الدهريين ينسبون المخلوقات إلى الدهر ، أو يقولون إن الأشياء تنشأ في الوجود بالعلية ، والسببية من غير أن يكون لله إرادة مطلقة في أي شيء ، وينكرون أن الله فعال لما يريد ، وأنه بديع السموات والأرض ، وكان على الجانب الآخر الجهمية الذين قرروا أنهم يقولون إن أفعال العباد هي أفعال الله تعالى ، فهي تجري على يد العبد ، كما تجري الرياح ، وكما ينبت الزرع ، وكما تحرك الأرض ، وقد رأى واصل أن ذلك إنكار للعدل الإلهي ، وهدم لقانون الجزاء من عقاب المسيء ، وثواب

المطيع ، ورأى فيه هدماً للتكليف ، ولمح من وراء ذلك هدم الشرائع الدينية ، لأنه لا معنى لتكليف الإنسان أمراً ، لا إرادته له فيه ، ولا قدرة له عليه .

(د) كان يرى واصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن ذلك يأخذ صوراً شتى بحسب ما يقتضيه الدفاع عن الإسلام ، فالفقهاء ببيان السنن ، ومحاربة البدع ، والقادة بالدعوة إلى الحق ، وحمل الظالم على سلوك الجادة ، والتزام الشرع ، وعلماء الكلام بمحاربة الزندقة والدفاع عن الإسلام ضد الذين يهاجمونه ، ويوهنون حقائقه ، وقد كان واصل على هذا المنهج ، فقد نصب نفسه لحرب الزنادقة وإبطال أقرانهم ، وكان له في ذلك القدم الثابتة ، وكان ذا بديهة حاضرة ، يحضره الجراب السديد في الوقت القصير ، وقد أوتي من ذلك حظاً وفيراً ، وكان له بهذا قدم ثابتة في الدفاع عن الإسلام ، فقد رد على المانوية^(١) ، وعلى المجوس ، وعلى الزندقة بكل أنواعها ، وإن القدرة على الرد في الوقت المناسب أعظم ما يؤتاه من نصب نفسه للدفاع عن حق ، وبيان بطلان باطل ، وقد قال صاحب العقد الفرید في الجوابات المسددة وذوئها :

« إن الجوابات هي أصعب الكلام كله مركباً ، وأعزه مطلباً ، وأغضه منصباً ، وأضيقه مسلمكاً ، لأن صاحبه يعجل مناجاة الفكرة ، واستعمال القريحة ، يروم في بديته نقض ما أبرم القائل في رويته ، فهو كمن أخذت عليه الفجاءة ، وسدت له المخارج ، قد اعترضته الأسئلة ، واستهدف للرامي ، لا يدري ما يقرع به فيتأهب له ، ولا ما يفجؤه من خصمه ، فيقرعه بمثله ، ولا سيما إذا كان القائل قد أخذ بمجامع الكلام ، فقاده بزمامه بعد أن رأى فيه واحتفل وجمع خواطره واجتهد ، وترك الرأي يغيب حتى يحتمر ، فقد كرهوا الرأي الفطير ، كما كرهوا

(١) هم أتباع ماني ، وقد ظهر في فارس بمذهب بين المجوسية والنصرانية

الجواب الذنبى^(١) فلا يزال في نسج الكلام ، واستثباته ، حتى إذا اطمأن شارده ، وسكن نافرده صك به خصمه جملة واحدة ، ثم قيل له : أجب ولا تخطيء ، وأسرع ولا تبطل ، فتراه يجيب بحجاب من غير أناته ، ولا استعداد يطبق المفصل ، وينفذ إلى المقاتل ، كما يرى الجندل بالجندل ، وبقر بالحديد ، فيحل به عراه ، وينقض به مرأته .

١٢٧ - هذا واصل رأس المعتزلة في عصر زيد ، وقد التقي به . ولعل الذى استرعى الإمام زيدا ما أخذه واصل على نفسه من الدفاع ضد الزندقة ، وقيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دائرته . وقد انعقدت بينهما محبة جعلته يقدر هذه الآراء ، ويختارها مذهباً له . ولعله قد خلع المقية التي كان يدع بها ، لأنه وجد أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتقاضاه أن يتقدم ويدعو إلى السنة وإماتة البدعة ، ولا نقول إنه أخذ ذلك عن واصل ، ولكن نقول تلاقى تفكيره مع تفكيره ، وإن كان ما أخذه على نفسه أثقل حملاً ، وأفدح ، وعلى قدر أهل العزم يكون التكليف .

ولذلك تغاضى عن آراء واصل الأخرى مثل قوله في واقعة الجمل إن أحد الفريقين : فريق على أو فريق طلحة - فاسق لا يعينه ولم يلتفت إليها ، لأنه رأى في أكثر ما قال صواباً ، وحسب العالم فضلاً أن يكون أكثر قوله حقاً .

ونكتفي من الكلام في المعتزلة بهذا القدر ، وقد فصلنا القول فيهم في كتابنا تاريخ المذاهب ، فمن أراد معرفة أدوار المذهب بعد واصل فليرجع إليه . ونحن هنا نكتب ما يخص عصر الإمام زيد .

المرجئة :

١٢٨ - ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، إذ أنها نشأت عند الاختلاف في أمر

(١) رأى الفطير الذى لم يحضر ويدرس ، والجواب الذنبى هو الجواب الذى يجيء بعد وقته .

القتال بين الإمام علي ومخالفيه ، فأولئك أرجئوا الحكم في أمرهم . واعتصموا بالصمت . كما اعتصموا بالصمت عند الخلاف الذي نشأ في آخر عهد عثمان رضي الله عنه ، وأرجئوا الأمر في هذا إلى الله تعالى يوم القيامة . ولذا سموا المرجئة ، وقد تمسكوا في صمتهم بحديث أبي بكر عن النبي ﷺ . إذ قال : « سيكون فتن القاعد فيها خير من الماشي . والماشي فيها خير من الساعي . ألا فإذا نزلت ، أو وقعت ، فمن كان له إيل فليلق بإبله . ومن كانت له غم فليحق بغنمه . ومن كانت له أرض فليحق بأرضه ، فقالوا يا رسول الله من لم تكن له إيل ولا غم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، ويدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاء . »

وقال ابن عساكر في هذا المقام في أصل هذه الفرقة من الصحابة :

« إنهم الشكاك الذين شكوا . وكانوا في المغازي . فلما قدموا المدينة ، بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف ، فقالوا تركناكم ، وأمركم واحد . ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان ظلماً ، وكان أولى بالعدل وأصحابه . وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة . وكلهم عندنا مصدق . فنحن لا نتبرأ منهما ، ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ونرجي أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما . »

واستمرت تلك الفرقة على هذا المنهج بعد أن وجدت الشيعة التي تبالغ في التعصب للإمام علي كرم الله وجهه . وجاء الخوارج يكفرون ذلك الإمام الجليل ، ويكفرون جماهير المؤمنين ، والأمويون من وراء الفريقين يحاربون ويقتلون فأرجئوا الحكم أيضاً ، ووضوا الأمر إلى الله تعالى .

١٢٩ - ولقد نبتت بعد ذلك في العصر الأموي نابتة حملت اسم المرجئة . ولم تكن كأولئك المتحفظين المحتاطين ، بل اجتارت الأمر إلى الكلام في شأن

مرتكب الكبيرة ، وقد نهجت في هذه المسألة منهاج الإرجاء كأولئك الذين أارجئوا في السياسة ، فأرجئوا الحكم في مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى يوم القيامة ، فإن عفا فبرحمة من عنده ، وإن عاقب فبما اكتسب وبما ارتكب ، والله هو الحكم العدل .

ولقد جاء من بعد هؤلاء من خرج من ذلك النطاق المتحفظ في شأن مرتكب الكبيرة ، فلم يرجع الحكم ، بل حكم فقال : إن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، فالإيمان منفصل عن العمل ، والله تعالى يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بل غالى بعضهم وتطرف « فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، ولزم اليهودية والنصرانية في دار الإسلام ، وأعلن التليث ، ومات على ذلك ، فهو كامل الإيمان عند الله عز وجل ، وهو ولي الله عز وجل ، ومن أهل الجنة » (١) ،

بل إن بعضهم زعم أنه لو قال : « أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ، ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه هو هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً ، ولو قال : أعلم أنه قد فرض الحاح إلى الكعبة غير أنى لا أدري أين الكعبة ، ولعلها بالهند ، كان مؤمناً ، ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان ، لا أنه شك في هذه الأمور ، فإن عاقلاً لا يستجيز عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أى جهة هي ، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر » (٢) .

ووجد في ذلك المذهب المستهين بمحققات الإيمان وأعمال الإسلام - كل مفسد ، ما يرضى أهواءه وشهواته ، فأعلنه مذهباً له ، حتى لقد كثرت المفسدون واتخذوه ذريعة لمآثمهم ، ومبرراً لمفاسدهم ، وبما يحكيه أبو الفرج الأصفهاني في هذا المقام

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

ما يروى من أن شيعياً ومرجئياً اختصما ، فجعلا الحكم أول من يلقاهما فلقبهما
أحد الإباحيين ، فقالا له : أيهما خير ؟ الشيعي ، أم المرجئي ، فقال : ألا إن أعلاي
شيعي وأسفلي مرجئي ، .

١٣٠ — ولقد رأينا كيف تحول الإسم من طائفة متحفظة إلى طائفة متحللة
من القيود الإسلامية ، خالعة للربة ، وأساس مذهبها أن الله يعفو عن كل
الذنوب ، ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر
طاعة ، ولقد حملت هذه الفرقة آثاماً كثيرة ، حتى أصبح يعير بها من يقارنها
في الرأي .

ولقد رأى الإمام زيد بعض المتحطرين لهذه الآراء ، وأعلن البراءة منهم
ومن أقوالهم ، ولذا قال رضى الله عنه : « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق
في عفو الله تعالى ، .

وهؤلاء الذين أطمعوا الفساق في عفو الله هم الذين حملوا ذلك الاسم في عصر
الإمام زيد رضى الله عنه ، فلم يكن يتدرج في هذه البراءة أمثال أبي حنيفة وأصحابه
رضى الله عنهم ، وإن اتهمهم بعض الكتاب بالإرجاء ، لأن هؤلاء وأشباههم
كانوا أخوف الناس من الله ، وأقربهم إلى الطاعات ، وأبغضهم للمعاصي .

١٣١ — ولكن المعتزلة كانوا يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى
أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار ، ولذا أطلقوا على أبي حنيفة وأصحابه
اسم المرجئة ، لأنهم يقولون إن مرتكب الذنب ليس مخلداً في النار ، بل يعذب
بمقدار ما أذنب ، وقد يتغمده الله بعفوه ، ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني :

« ولعمري لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير
من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول :
الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص - ظنوا أنه يؤخر العمل
عن الإيمان ، والرجل مع تخرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل ، وله وجه

آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج ، (١) .

ولقد عد من المرجئة على هذا كثيرون من التابعين وغيرهم منهم سعيد بن جبير ، ومنهم حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، ومقاتل بن سليمان ، والحسن ابن محمد بن علي بن أبي طالب ، وكل هؤلاء أئمة في الدين ، ومنهم أئمة في الحديث ، وذلك لأنهم لم يكفروا أصحاب الكبراء ، ولم يحكموا بتخليد في النار .

ومن أحسن ما قيل في ذلك ما أشار إليه الشهرستاني من تقسيم المرجئة إلى قسمين : مرجئة السنة ، وأولئك الذين قرروا أن مرتكب الكبيرة غير مخلد في النار ، وأنه يعاقب بقدر ما أذنب ، ورحمة الله تعالى قد تسعه فيتغمده الله تعالى برحمته ، فهؤلاء يرجئون أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ، ولكنهم يحكمون بأنه مستحق للعقاب على قدر ما ارتكب ، فتعز المعصية بلاريب مع الإيمان ، ولكنها لا تكفر ، والقسم الثاني مرجئة البدعة ، وهم الذين قالوا لا يضر مع الإيمان معصية ، وقرروا أن العمل موضع العفو دائماً .

ولا شك أن الإمام زيداً رضي الله عنه عندما تبرأ من المرجئة ، إنما قصد هذا الفريق المبتدع ، أما الفريق النقي ، فإنه ما كان يعد في عصر الإمام زيد من المرجئة على هذا المعنى ، وهم ما أطمعوا الفساق في عفو الله .

١٣٢ — هذا ما كان في عصر الإمام زيد رضي الله عنه من اختلاف حول الاعتقاد ، وهي أفكار كان يبشأ أعداء الإسلام في الجماعات الإسلامية لينيروا الخلاف ، ووراء الخلاف المستمر يحدث الشك في الحقائق الدينية ، ويضعف الإيمان في القلوب ، وذلك هو أقصى ما يبتغون ، فكان لا بد من إمام متبع يهدي إلى الحق ، ويزيل الريب ، ويقف الناس عند قوله ، ولقد كان ذلك هو الإمام زيد

فلذى أجمع أهل الكلام والنسك والزهاد على تقديره كما ذكر الأصفهاني في كتابه
«مقاتل الطالبين»، والإمام قد خرج من العزلة التي التزمها أئمة آل البيت بعد أن
صدموا بمقتل الإمام الحسين رضي الله عنه وعن أبيه، وصلى الله على جده وسلم،
لذلك تقدم يدلى بآرائه في وسط ذلك الخضم من الآراء المضطربة، ليكون كلامه
توراً يهتدى به، فكانت له مجموعة من الآراء حول العقائد كما كانت له مجموعة من
الآراء حول السياسة، وعمل على تنفيذها، واستشهد في سبيلها.

٣ — الفقه في عصر الإمام زيد

١٣٣ — كان عصر الإمام زيد هو العصر الذي فتحت عنه عيون الاجتهاد الفقهي ، ووجد فيه متخصصون في الفقه الإسلامي يستنبطون أحكام الحوادث التي تقع ، والتي تتوقع ، وهو العصر الذي ابتداء فيه صبط موازين الفقه ، ومقاييس الاجتهاد الصحيح من غير الصحيح ، وإنه إذا لم يكن الفقه قد دون في موسوعات في ذلك العصر ، كالذي كان من بعد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري - قد كان الاجتهاد والفتيا على أوسع مدى ، فأئمة آل البيت اتجهوا إلى الدراسات الفقهية بالمدينة . ودراسات الآثار النبوية يروونها عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنهم غيرهم ، فعلى زين العابدين أبو الإمام زيد كان يروى عن كثيرين من التابعين ، كما نقلنا لك ، ويروى عنه ابن شهاب الزهري الذي قال فيه الإمام مالك : « إنه بحر العلم الذي لا تكدره الولاء » . ولقد روى على زين العابدين عن ابن عباس ، وجابر ، وصفية ، وأم سلمة ، وغيرهم من الصحابة الذين أدركهم ^(١) ، وروى عنه أولاده الباقر ، وزيد رضي الله عنهم أجمعين ، وأشهر من روى عنهم غير آل البيت ابن شهاب الزهري ، كما روينا ، ولقد ذكر علماء الحديث أنه كان قليل الرواية ، وقال ابن شهاب الزهري : « ما رأيت أفقه من علي بن الحسين رضي الله عنهما ، وكان ابن شهاب لمحبه له ولأخلاقه كان يكثر من مجالسته ، حتى لقد قال : « كانت أكثر مجالستي مع علي بن الحسين ، ^(٢) .

ولقد كان ابنه محمد الباقر رضي الله عنه مثله يروى عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنه المحدثون ، وقد قال فيه ابن كثير في تاريخه : « قد روى عن غير واحد من الصحابة » ، وروى عنه جماعة من كبار التابعين وغيرهم ، فمن روى عنه ابنه

(١) حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الكتاب المذكور ج ٩ ص ٣٠٩ .

جعفر الصادق ، والحكم بن عتيبة ، والأعمش ، وأبو إسحق السبيعي والأوزاعي ، والأعرج ، وهو أسن منه ، وابن جريج ، وعطاء ، وعمرو بن دينار والزهرى ،^(١) .

كان ذلك فى بيت زيد فكان بيته مهد العلم كما أشرنا ، وقد لزم أباه . ولزم أخاه من بعد أبيه ، وكانت المدينة التى يعيش فيها هى منزل الوحي الذى بين أحكام الشرع الإسلامى ، وقد عاش فيها شطراً من صباه . حتى شب عن الطوق ، وأخذ يطوف فى الأقاليم الإسلامية دارساً فاحصاً .

المدينة فى عصره :

١٣٤ — كانت المدينة فصلة الدولة الإسلامية فى عهد الرسول عليه السلام ، ومرطن الخلافة من بعده ، وفيها تفتقت عقول الصحابة فى استخراج الأحكام من الكتاب والسنة . واستنباط الأحكام لما جد فى المجتمعات الإسلامية بعد الفتوح التى كثرت واتسعت بها رقعة الإسلام .

ولأن الإمام عمر رضى الله عنه أراد أن يتفجع بكبار الصحابة فى الاستنباط ، ولأسباب أخرى تتعلق بالسياسة الرشيدة - أبقى رضى الله عنه أكثر الفقهاء من الصحابة بجواره يستشيرهم ويستفتيهم ، وكون منهم مجلس شورا .

ولما استشهد الفاروق رضى الله عنه وآلت الخلافة إلى عثمان رضى الله عنه سمح للصحابة الذين كان عمر رضى الله عنه قد احتجزهم - أن يخرجوا إلى الأرض المفتوحة . فكانوا نوراً وعرفاناً ، وكذلك كان الأمر فى عهد على كرم الله وجهه ، وهو نفسه خرج من المدينة إلى الكوفة ، وكار أصحابه والصحابة الذين كانوا بالكوفة - الأصل العلى مدرستها بما ألقوه عليهم من فتاوى وما أثر عن على كرم الله وجهه من فتاوى وأنضية أيضاً ، وما روى عن طريقه من أحاديث نبوية .

(١) تاريخ أبى الصدا . ج ٩ ص ١٠٦ .

فلما جاء الحكم الأموي عاد من بني من السحابة هم وتابعوهم إلى المدينة ،
ليبتعدوا عن ذوى السلطان ، ولكيلا يكونوا . وجودهم بالقرب منهم ما يدل
على رضاهم بكل ما يفعلون ، ولم يبق حول معاوية إلا الذين شايعوه كعمرو بن
العاص ومن لف لفه .

ثم لما جاءت خلافة يزيد ، ثم حكم آل مروان ، واشتدت الفتن وكثر
الخروج - كان أكثر العلماء من التابعين يحدون في الحجاز بجوار الحرمين علماً
ومأوى ، وخصوصاً حوار الحرم النبوي . حيث آثار الرسول وصحبه الأكرمين
قائمة ، وعكفوا على الدراسات الدينية . وبيان أمور الدين للناس ، واستنباط
أحكام ما يجد من أحداث .

١٣٥ - وبلغت المدينة في عصر الإمام زيد ، وهو صبي ، ثم وهو شاب
الدروة ، حتى إن عمر بن عبدالعزيز لما أراد أن يفقه الناس في دينهم في مدة خلافته
في أول القرن الثاني الهجري لم يجد إلا المدينة يرجع إلى علماءها ، ولقد قال رضي
الله عنه : « إن للإسلام حدوداً وشرائع وسنناً فمن عمل بها استكمل الإيمان ،
ومن لم يعمل بها لم يستكمل الإيمان . وإن أعش أعلسكوها وأحملكم عليها ، وإن
أمت فما أنا على صحبتكم بحريص » (١) .

وفي سبيل تعليم الأمة سنن الإسلام والانتفاع بعلم أهل المدينة اتبع ذلك
الحاكم العادل طريقين ، كلاهما يبتدىء من دار الهجرة :

أولها - أنه أمر بتفريق علماء المدينة في الأمصار ليعلموا الناس ويرشدوهم ،
ويبينوا لهم حدود الإسلام وشرائعه . ومن جملة هؤلاء الذين أرشدوهم في البلاد
هداة مرشدين عدة من التابعين (٢) ، فانتشر الفقه ، وعم الإرشاد بهم ، ولعل

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٦٣ .

(٢) تاريخ الفقه للحجري ص ١١٠ الربع الثاني .

هؤلاء التابعين الذين انبعثوا من المدينة منهم من انتشر في مصر وشمال أفريقيا حيث كان البعد عن آثار الصحابة والتابعين .

ثانيهما — أنه أمر بتدوين السنة المشهورة بالمدينة ، فقد كتب إلى قاضيه من قبله أبي بكر بن حزم أن يدون ذلك ، وقد جاء في موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن عن مالك عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر محمد بن حزم : « أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة أو نحوه ، فاكتبه ، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء .

وجاء في كتاب المدارك في مناقب الإمام مالك : « كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ، ويكتب بها إليه ، فتوفي وتمد كتب له ابن حزم كتباً — قبل أن يبعث بها إليه ، ^(١) .

وفي الجملة كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ، ويعملون بما عندهم .

١٣٦ — ومعنى كلامنا في هذا المقام أن المدينة في آخر القرن الأول الهجري وأول القرن الثاني كانت أوفر المدائن الإسلامية حظاً بكثرة من فيها من علماء التابعين ، وكثرة ما فيها من سنن للنبي ﷺ ، وفتاوى للصحابة ، وأقضية الراشدين من الخلفاء .

ولقد قال ابن القيم في نشر الفقه والدين :

« والدين والفقه انتشرا في الأمة عن أصحاب ابن مسعود ، وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبد الله بن عمر ، وأصحاب عبد الله بن عباس ، فعمل الناس عامة إلى هؤلاء الأربعة ، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس ، وأما أهل العراق

(١) المدارك مخطوط بدار الكتب ص ٣٢ المحل الأول .

فعلهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود (١) .

وينقل ابن القيم عن ابن جرير أنه قال : « وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاشوا بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت ، وما أخذوا عنه ممن لم يكونوا حفظوا فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ » .

وهنا نبدى ملاحظتين على القصر الذي اشتمل عليه نقل ابن جرير من أن علم ابن عمر يعود إلى زيد بن ثابت ، والقصر الذي ذكره ابن القيم من أن العلم انحصر في أصحاب أربعة من فقهاء الصحابة ، هم زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود .

الأولى - أن ابن عمر رضى الله عنه أدرك الرسول ﷺ في أكثر حياته في المدينة ، فإن المذكور في التاريخ أنه كان في الرابعة عشرة عند غزوة بدر الكبرى ، ولذا رده الرسول عنها ، وأجازه في أحد إذ بلغ الخامسة عشرة ، فأكثر مدة الرسول بالمدينة كان فيها مميزاً ، وما كان أقل اتصالاً بالرسول من زيد بن ثابت ، وفوق ذلك فإنه قد أخذ عن أبيه العلم الكثير الغزير ، ولا بد أنه كان أعلم الناس بفتاوى أبيه وأقضيته ، فما كان من المعقول بعد هذا أن يقال إن علمه كله أو جلّه مستقى من علم زيد رضى الله عنهما .

الملاحظة الثانية - أن القصر على أصحاب أربعة لا يمكن أن يكون نصراً حقيقياً ، فإن من أصحاب رسول الله الفقهاء كثيرين غير هؤلاء وناهيك بعمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى فتح عين الفقه المصلحى الذى لا يخالف نصاً ، ولقد كان الشعبي يقول : « من سره أن يأخذ بالوثيقة في القضاء فليأخذ بقضاء عمر » ، وقال مجاهد : « إذا اختلف الناس في شيء فانظروا ماذا صنع عمر » .

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ١٦ .

نُفِذُوا بِهِ ، ، وقال ابن المسيب : ، ما أعلم أحداً بعد رسول الله ﷺ أعلم من عمر ابن الخطاب ،

ثم إن لعثمان بن عفان رضى الله عنه فتاوى وأقضية ، ولعائشة رضى الله عنها علم غزير ، قد روت أكثر ما يتعلق بحكام النساء ، وهما فتاوى في شئونهن ، وقد أخذ عنها ابن أخيها القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وابن أختها عروة بن الزبير ، كما أخذ عنها بعض موالها من الرجال .

وفي الحق إن أصحاب أولئك الصحابة الأربعة رَوَوْا فقه هؤلاء ، ورووا معه فقه كثيرين من الصحابة عنهم وعن غيرهم . فعبد الله بن عمر كل يروى فقه أبيه ، وأصحاب ابن مسعود رَوَوْا فقهه ، ورووا معه بعض فقه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .

١٣٧ - وإنه يحب علينا هنا أن نذكر أن فقه عليّ وفتاويه وأقضيته لم ترو في كتب السنة بالقدر الذي يتفق مع مدة خلافته التي كانت تبلغ نحو خمس سنين كثرت فيها الأحداث ، وتنوعت فيها الوقائع ، وقد عكف فوق ذلك على العلم والفقه طول مدة الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان ، فكانت حياته كلها للفقهِ وعلم الدين . وكان أكثر الناس اتصالاً برسول الله ﷺ ، فقد رافق الرسول عليه الصلاة والسلام وهو صبي إلى أن قبض الله تعالى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ، فكان يجب أن يذكر له في كتب السنة من الروايات عن الرسول ، ومن الفتاوى والأقضية - أضعاف ما هو مذكور فيها .

وإنه لا بد أن يكون الحكم الأموى له أثر في اختفاء كثير مما أثر عن علي رضى الله عنه ، لأنه ليس من المعقول أن يلعنوه على المنابر ، وأن يتركوا العلماء يتحدثون بعلمه ، وينقلون فتاويه وأقواله للناس ، وخصراً ما كان يتصل منها بأساس الحكم في الإسلام .

والعراق الذي عاش فيه علي رضى الله عنه وكرم الله وجهه - كان يحكمه قوم غلاظ شداد . لا يمكن أن يتركوا آراءه على تسري في وسط

الجماهير الإسلامية ، وهم الذين كانوا يخلقون الريب والشكوك حوله حتى كانوا يتخذون من تسكنية النبي له بأبي تراب ذريعة لتتقيصه ، وهو رضى الله عنه كان يعتز كل الاعتزاز بهذه الكسنية ، لأن النبي ﷺ قالها له في مقام محبة كحبة الوالد لولده .

ولكن هل كان اختفاء أكثر آثار علي رضى الله عنه سيلاً لاندثارها وذهابها في لجة التاريخ إلى حيث لا يعلم بها أحد ! إن علياً رضى الله عنه قد استشهد وقد ترك من ورائه درية أطهاراً كانوا أئمة في علم الإسلام ، وكانوا ممن يقتدى بهم . ترك ولديه من فاطمة الحسن والحسين ، وترك رواد الفكر محمد بن الجنفية . فأودعهم رضى الله عنه ذلك العلم ، واقد قال ابن عباس إنه ما انفع بكلام بعد كلام رسول ﷺ كما انفع بكلام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .

لقد قام أولئك الأبناء الأبرار بالمحافظة على تراث أبيهم الفكري . وهو إمام الهدى . فحفظوه من الضياع ، وإذا كانت إقامتهم بالمدينة ، فقد اتقلم معهم إلى المدينة ، وكان سلفهم ينقله إلى خلفهم بالرواية ، فكان البيت العلوى فيه علم الرواية عن علي رضى الله عنه ، روي عنه ما رواه عن الرسول كاملاً ، ورووا عنه فقهه وفناويه كاملة ، وكان ذلك في كرم ذلك البيت النبوى الكريم .

وقد يقول قائل : إنه قد يكون في الاستتار مجال للتزيد والتكثير . ونقول في الإجابة عن هذا الاحتمال إن التزيد قد يكون من الذين تشيعوا للبيت الكريم عن غير بينة وقوة دين ، ولكن لا يمكن أن يكون ذلك في رجال البيت العلوى نفسه الذين ينتهزون بالإمام جعفر الصادق على الأقل ، فليس في هؤلاء الأئمة إلا من يقتدى به في علم الدين والتقوى والزهادة والمحافظة على التراث الإسلامى نقياً غير مشوب بأى شائبة .

لذلك لم يكن غريباً أن تكون ثمة مجموعة عند آل البيت حملها أولاد الإمام علي كرم الله وجهه ، ثم حملوها أولادهم من بعدهم ، وقد كانت إقامتهم جميعاً

بالمدينة فنقلوا إليها علم الإمام ، وكانوا يستخفون به أحياناً ، ويعلنونه أحياناً ،
ومهما يكن فقد كان علم آل البيت علم على آل إليهم من تركته المثرية .

١٣٨ — هذه كلمة عارضة ذكرناها لمناسبة قصر ابن القيم العلم على أصحاب
أربعة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، فكان لا بد من ذكر علم على رضى الله
عنه ، والإشارة إلى طريقة نقله ، وقد نفصل القول في ذلك في مقامه عند الكلام
في فقه الإمام زيد رضى الله عنه .

وإن الذى يهمنا فى هذا المقام أن نذكر أن المدينة كانت دار العلم فى العصر
الأموى ، كما كانت دار الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام ،
فقد كان فيها أكثر التابعين ، وقد رووا فيها فقه الصحابة ، وخصوصاً فقه عمر
الذى كان يتدأرسه أكثر الأحيان مع رجال الشورى الخاصة ، ومنهم على
وزيد، وابن مسعود، وابن عباس، وعثمان، وغيرهم من عليّة الصحابة الذين اشتهروا
بالفقه والتخريج .

الفقهاء السبعة

١٣٩ - قد اشتهر من بين هؤلاء التابعين فقهاء سبعة حملوا علم الصحابة ، وهم : سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام ، وسليمان بن يسار ، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود ، وقد نظمهم القائل في هذين البيتين .

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر روايتهم ليست عن العلم خارجة
فقل هم : عبيد الله ، عروة ، قاسم سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجة

وكان مع هؤلاء السبعة غيرهم ، والإمام مالك رضى الله عنه الذى تلقى عنهم لا بعد من بينهم أبابكر بن حارث بن هشام ، ولا عبيد الله بن عتبة . وبعد عنهم نافعاً مولى عبد الله بن عمر ، وأبأسلمة .

ولا يصح أن يقال إن فقه المدينة انحصر في هؤلاء ، وليكنهم أشهر حملته ، والناقلون لفقه الصحابة كانوا كثيرين . وقد تلقى علم الصحابة هؤلاء ، وغيرهم ومنهم أبو الزناد عبد الله بن ذكوان ، وربيعة الراى ، ويحيى بن سعيد ، وابن شهاب الزهري الذى كان تلميذاً لعلى زين العابدين أبى زيد رضى الله عنهما . وقد رأى الإمام زيد رضى الله عنه كل هؤلاء ، بعضهم رآه صغيراً ، وبعضهم رآه شاباً على حسب وفاة كل واحد من هؤلاء . وقد كان لك يعلم ما يروون ، فإنه ليس غريباً على الذى ينتقل إلى العراق ليدرس الغرب الإسلامية أن يأخذ علماً قريباً منه ، ولذلك كان لابد من الإشارة بكلمة لكل واحد من هؤلاء :

سعيد بن المسيب :

١٤٠ - هو أول الفقهاء السبعة . بل هو أبرد فقهاء التابعين بالمدينة . وهو غرضى من بنى مخزوم ، وقد ولد رضى الله عنه في خلافة أمير المؤمنين عمر بن

الخطاب ، ومات سنة ٩٣ هـ . وقد حضر بذلك عصر عثمان رضى الله عنه ، وعلى كرم الله وجهه ، ومعاوية ويزيد و مروان وعبد الملك والوليد ابنه . ويظهر أنه لم يكن من الموالين لبني أمية . وإن كان قد عكف على الدرس لا يثير فتنه ، ولا يحرك أحداً . وكان يأخذ على معاوية أنه ألحق زياداً به . وحالف بذلك حديث النبي ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ، ولقد اشتهر عنه أنه كان يستنكر أفعال الأمريين مع عدم التحريض عليهم ، حتى حسب بعض الناس أنه كان يمتنع عن الحج لأنه نذر أن يدعو الله عليهم في الكعبة . فقليل له في ذلك : « يزعم قومك أن ما يمنعك من الحج أنك جعلت لله عليك إذا رأيت الكعبة أن تدعو الله على بني مروان . فقال رضى الله عنه : ما فعلت ذلك ، وما أصلى لله عز وجل إلا دعوت الله عليهم . وإذا كان ذلك نظره إلى بني أمية ، فلا بد أن تكون علاقته طيبة بآل البيت ، وإن لم تظهر .

ولقد انصرف إلى الفقه انصرافاً تاماً ، فلم يعن بتفسير القرآن كما عن مجاهد ، وكما عن عكرمة مولى عبد الله بن عباس وتلميذه وناقل فقهه وتفسيره . وقد جاء في تفسير الطبرى : « عن يزيد بن أبي يزيد : كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام . وكان أعلم الناس . فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن ، قال : لا تسألني عن آية من القرآن ، وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ، يعنى عكرمة . »

وقد التقي بطائفة من الصحابة ، وأخذ عنهم وتلقى عليهم ، وأخص ما كان يطلبه قضاء رسول الله ﷺ . وقضاء أبي بكر وعمر وعثمان ، وأخذ أشرطة من علم زيد بن ثابت ، وجل : روايته عن أبي هريرة صهره ، إذ تزوج سعيد ابنة أبي هريرة ، وتلقى فقه عمر عن أصحابه ، حتى عد راوية فقه عمر . وقد قال فيه ابن القيم : « راوية عمر ، وحامل علمه ، قال جعفر بن ربيعة : قلت لعراك بن مالك من أفقه أهل المدينة ؟ قال أما أفقههم فقهياً . وأعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ ،

وفضالياً أبي بكر ، وفضالياً عمر ، وفضالياً عثمان ، وأعلمهم بما مضى عليه الناس - فسعيد بن المسيب ، وأما أغزرهم حديثاً فعروة بن الزبير ، ولا تشاء أن تفجّر من عبيد الله (يعنى عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود) بحراً إلا فجرته . قال عراك وأفقههم عندى ابن شهاب ، لأنه جمع علمهم . وقال الزهرى : كنت أطلب العلم من ثلاثة : سعيد بن المسيب ، وكان أفقه الناس ، وعروة بن الزبير ، وكان بحراً لا تكدره الدلاء . وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند غيره إلا وجدت ،^(١) .

اتجه سعيد إلى الفقه بكليته ، وكانت عنايته في الحديث بمعرفة أفضية النبي ﷺ ، وعنايته من آثار الصحابة بأفضية الخلفاء ، وأكثر ما كان يأخذ من أفضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وإذا كان سعيد يكفى بأفضية عمر فلا بد أنه كان للرأى في فقهه مكان . إذ أن فقه عمر يختص بكثرة الرأى فيه فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، إذ عصره هو عصر الفقه والقضاء والإفتاء لاتساع رقعة الدولة ، وحدوث الحوادث التى اقتضت ذلك الفقه وتلك الأفضية والفتاوى .

وكان سعيد لهذا يكثر من الإفتاء بالرأى . ولقد جاء في إعلام الموقعين : « كان سعيد بن المسيب واسع الفتيا ، ذكر ابن وهب عن محمد بن سلبان المرادى عن أبي إسحاق كنت أرى الرجل فى ذلك الزمان ، وإنه ليدخل يسأل عن الشيء ، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس ، حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا ، وكانوا يدعونه سعيد بن المسيب الجرىء ، ، ويلاحظ أن ابن المسيب توفى وسن الإمام زيد نحو الثالثة عشرة - أو الرابعة عشرة ، فلا بد أن يكون قد رآه وعلم به .

عروة بن الزبير :

١٤١ - هو ثانى الفقهاء السبعة الذين كان لهم فضل كبير فى بيان الفقه

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ١٨ .

المدني في عصر التابعين ، وهو شقيق عبد الله بن الزبير وابن أخت السيدة عائشة أم المؤمنين ، وقد ولد في خلافة عثمان بن عفان ، وتوفي سنة ٤٤هـ — أى في السنة التي توفي فيها علي بن زين العابدين رضي الله عنه ، فهو قد أدرك الفتن التي قامت بخروج معاوية على علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . وقد أدرك حكم بني مروان إلى عهد الوليد بن عبد الملك . كما أدرك من قبل البراء الذي كان بين أخيه عبد الله . وبني مروان ، ولعله كان معتزلاً الفريقين في هذا النزاع ، لأنه لم يعرف أنه خب ووصع في هذا الأمر . أو استعان به أحده في أمره ، ويظهر أنه كان منصرفاً كل الانصراف إلى الدراسات العلمية ، فدرس الفقه والحديث ، وكان في الحديث كما قال تليذه ابن شهاب الزهري — بحراً لا تكدره الدلاء — وإذا كان ابن المسيب أفقه التابعين في المدينة . فقد كان عروة أعزهم حديثاً ، وتلقى فقه الدين عن طائفة من الصحابة وأخصهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وقد كانت مقدمة في الفرائض والعلم والأحكام . وقد أخذ عنها القاسم بن محمد بن أبي بكر . وعروة بن الزبير . وكان عروة أعلم الناس بحديث عائشة . حتى لقد قال : رأيتني قبل موت عائشة بأربع حجج ، وأنا أقول لو مات ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته .

ويظهر أنه كان معنياً بتدوين ما يتلقاه من حديث وفقه . حتى لقد روى أنه كتب كتباً كثيرة . ولكنه تيب أن يكون مع كتاب الله كتاب . فأزال هذه الكتب ، وقد روى ابن هشام : أنه كانت له كتب فأحرقها يوم الحرة ، ولكنه ندم بعد ذلك . وكان يقول : لأن تكون عندي أحب إلي من أن يكون لي مثل أهلي ومالي .

ومن هذا يتبين أنه كان محدثاً ، وكان فقيهاً بنحو نحو الأثر . وقد مات ورثه في نحو الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة ، ولا بد أن يكون قد لقيه . لأن دروس هؤلاء كانت بالمسجد النبوي . ولا يصح أن يفرض عدم لقائهم إلا إذا فرضنا أنه لم يدخل ذلك المسجد الشريف .

أبو بكر بن عبيد الرحمن بن الحارث :

١٤٢ - هو ثالث هؤلاء الفقهاء السبعة ، وقد كانت وفاته سنة ٩٤ كمروية
وزين العابدين ، وكان متنسكاً زاهداً عابداً ، حتى لقد كان يسمى راهب قريش ،
وقد روى عن كثيرين من الصحابة ، وأخص من روى عنهم أم المؤمنين عائشة ،
وأم المؤمنين أم سلمة ، وكان فقيهاً محدثاً ، ولكن لم يكن جريئاً على الإفتاء جرأة
سعيد بن المسيب ، ولذلك كان يغلب على فقهه الأثر دون الرأي .

القاسم بن محمد بن أبي بكر :

١٤٣ - هو رابع الفقهاء السبعة ، وابن أخى أم المؤمنين عائشة ، وقد توفي
سنة ١٠٨ ، وكان الإمام ريد في شرح شبابه تلقى الحديث والفقه عن عمته
أم المؤمنين ، وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهم جميعاً ، وكان محدثاً نافذاً
للحديث في متنه ، يعرضه على كتاب الله تعالى ، وعلى المشهور من سنة رسول الله
ﷺ ، وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث .

ولقد قال فيه تلميذه أبو الزناد عبد الله بن ذكوان شيخ الإمام مالك :
« ما رأيت فقيهاً أعلم منه ، وما رأيت أعلم منه بالسنة ، ويظهر أنه مع تدينه كانت
فيه همة وكياسة ، واعتزام للأمر ، ولذلك روى مالك رضى الله عنه أن عمر بن
عبد العزيز قال فيه : « لو كان لى من الأمر شيء لاستخلفت أعيمنش بنى تيم »
يعنى القاسم بن محمد .

عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود :

١٤٤ - وهذا خامس الفقهاء السبعة ، وقد توفي سنة ٩٩ ، وقيل سنة ٩٨ -
وقد روى عن كثير من الصحابة ، وأخص من روى عنهم ابن عباس وعائشة
وأبو هريرة . وكان مع علمه بالحديث فقيهاً ، مدركاً لأصول الفتيا ، ومع كل
هذا كان شاعراً ، فالتقى له الحديث والفقه والشعر ، وقد كتبه له هجر من

عبد العزيز . وكان موضع الإجلال والتقدير منه ، إذ قد أثر في نفسه وعقله تأثيراً كبيراً . وقد اجتمع فيه الفقه والحديث من غير أن يزيد أحدهما على الآخر .

سليمان بن يسار :

١٤٥ — وهو سادس الفقهاء السبعة ، وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبی ﷺ ، ويروى أنها كاتبتة ففرضت عليه مقداراً من المال يكون حراً إذا أداه . وقد أداه ، وروى عنه أنه قال : استأذنت على السيدة عائشة ، قال فعرفت صوتي ، فقالت : أسليمان ؟ قلت سليمان . قالت أديت ما قاضيت عليه ، أو قاطعت عليه ؟ قلت بلى ، لم يبق إلا يسير قالت : ادخل أنت مملوك ما بقي عليك شيء ، وقد روى عن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأبي هريرة ، وأمهاث المؤمنين ميمونة ، وعائشة ، وأم سلمة . وكان له فهم دقيق عميق ، وسمى عليه اتصاله بالناس ، وتعرف أحوالهم . فقد كان مشرفاً على سوق المدينة عندما كان عمر بن عبد العزيز والياً عليها . وقد توفي سنة ١٠٠ هـ .

خارجة بن زيد بن ثابت :

١٤٦ — سابع هؤلاء الفقهاء . وقد توفي سنة ١٠٠ هـ ، وكان فقيه الرأي كآبيه زيد بن ثابت ، ورث عنه ، فغلب عليه ما اشتهر به أبوه ، وهو الرأي والعلم بالفرائض . ولدا كان خارجة قليل الرواية ، كثير الإفتاء بالرأي . وكان على علم كامل بالفرائض ، يقسم للناس مواريتهم على كتاب الله تعالى . قال مصعب بن عبد الله : « كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في رمهما يستفتيان ، ويتنهي الناس إلى قولهما . ويقسمان المواريت بين أهلها من الدور والنخل والأموال ، ويكتبان الوثائق ، » .

ولقد كان عالماً فقيهاً يرجع الناس إلى قوله كما رأيت ، وكان متصلاً بالناس

يعالج أمورهم ، فيقسم بينهم الأموال ، ولكنه كان مع ذلك من العباد الذين
اشتهروا بكثرة العبادة في المدينة ، حتى أداه الأمر إلى اعتزال الناس ، فأوى
في آخر أمره إلى العزلة والانفراد .

١٤٧ — هؤلاء هم الفقهاء السبعة الذين كانوا أرز فقهاء المدينة في عصر
التابعين ، وكان غيرهم كثيرين ولكنهم لم يشتهروا كما اشتهروا .
ويجب أن نلاحظ هنا أموراً :

أولها — أن ثلاثة من هؤلاء ، وهم عروة ، والقاسم ، وسليمان كانوا متصلين
بأمهات المؤمنين بصلة القرى أو الموالاة ، ولذلك أكثروا من الأخذ عنهم ،
وهم بهذا الاعتبار كانوا متصلين بآل النبي ﷺ ، ولا بد أن يكون اتصالهم وثيقاً
أيضاً بذرية النبي ﷺ ، وخصوصاً في عهد علي زين العابدين الذي هدأت فيه
الأمور ، واطمأن آل البيت إلى العلم ، وقد قوى ذلك بلا ريب ما كان عليه الإمام
علي زين العابدين من إلف بالناس ، وائتلاف معهم ، وما غرض ذلك من مقامه ،
بل زاده رفعة وشرفاً وتكريماً .

ثانيها — أن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا فقهاء أثر فقط ، بل كان فيهم علماء آثار
وفقهاء رأى فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، يدرسون فقه السلف ، ويخرجون عليه ،
فيستفتون فيما لم يجدوا فيه نصاً من قرآن أو سنة أو قول لصحابي بما ينقدح
في عقولهم تخريجاً على ما اشتهر من قضاء النبي ﷺ ، وقضاء الراشدين رضي الله
عهم أجمعين ، ومن أولئك من غلب عليه علم الرواية ، وقل عند الفقه والإفتاء
كعروة بن الزبير ، وأغلبهم كان يعلب عليه الإفتاء والرأى .

وإن هذا يجعلنا نعتقد أن فقه الرأى كان له مكان عندهم ، وإن كان للأثر فيه
دخل كبير ، فلم يكن الرأى مقصوراً على أهل العراق . بل كان في المدينة أيضاً ،
والفرق بين الرأى عند أهل المدينة . والرأى عند أهل العراق أن أهل العراق
كانوا يبنون الرأى على القياس وحده . ولكي يجتنبوا علل الأقيسة كانوا

لا يقتصرون على الإفتاء فيما يقع من المسائل ، بل يفرضون ما لا يقع حتى يطبقوا
علل الأفيسة التي وصلوا إليها . أما فقهاء المدينة فكان أغلب الرأي عندهم النخريج
على المأثور من أفضية الصحابة وفتاويهم ، وملاحظة المصلحة فيما لا نص فيه ،
وما كانوا يفتنون إلا فيما يقع من أمور .

الأمر الثالث الذي نلاحظه - أن هؤلاء الفقهاء السبعة ، ومن كان يعاصرهم
مثل نافع مولى عبد الله بن عمر ، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ، وتلاميذهم
مثل ابن شهاب الزهري - هؤلاء جميعاً كانوا يزاوون نشاطهم الفقهي ونشاطهم
في الرواية عن رسول الله ﷺ في مسجد الرسول أو في منازلهم كما أشرنا من قبل .
وكل هؤلاء كان نشاطهم وزيد في سن الشباب ، أو سن طلب العلم ، ولا يمكن
كما أشرنا من قبل أن نفرض أنه كان ثمة حاجزة تمنعه من الانتفاع بعلم هؤلاء ،
إن لم يكن على سبيل التلقي والملازمة ، فعلى سبيل الانتفاع من الجو العلمي الذي
أنبعث من هؤلاء ، ولا يمكن أن يفرض الانقطاع المطلق ، لأن ذلك معناه الإضراب
من آل البيت عن دخول مسجد جدهم ﷺ ، وفرض ذلك بعيد عن المعقول ،
فليس لعافل أن يفرضه ، وفوق ذلك فقد عرف عن أبيه التقى الطاهر أنه كان
يغشى هذه المجالس العلمية ، وكان يطلبها ، وكان يتخطى الرقاب ليستمع إلى أحد
هؤلاء التابعين كما ذكرنا من قبل ، وليس ابنه الكريم بمبتعد عن طريقة أبيه النبيل ،
وخصراً أنه يطلب العلم أنى يكون ، فيرحل إلى البصرة لمعرفة ما عند أصحاب
الفرق ، كما ذكرنا من قبل .

ولقد كثرت الكلام في مسألة نبئت في هذا العصر ، وهي مسألة الرأي ومقدار
الآخذ به بجوار الحديث . فلنسكلم فيها :

الرأى والحديث

١٤٨ - يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات بما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى - علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد » .

ولقد كان الصحابة يعد أن انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى أمام حوادث لا تتناهى ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله وما يعرفونه من سنة رسول الله ﷺ ، فكانوا يلجئون إلى كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه ما يسعف حاجتهم لجئوا إلى سنة رسول الله يتعرفونها من بين حفاظها ، فإن لم يعرفوا حديثاً اجتهدوا آراءهم بالبناء على النصوص ، أو بما يتفق مع روح الإسلام والمقاصد العامة التي جاء بها القرآن والنبي ﷺ .

وبذلك أخذ الصحابة بالرأى ، واختلفوا في مقدار أخذهم بالرأى ، فمنهم من كان يتوقف في الفتيا إن لم يجد نصاً ، ومنهم من كان يأخذ بالرأى ، ومنهم من كان يخشى على نفسه الكذب على رسول الله ﷺ ، حتى لا يقع تحت حكم الحديث الشريف : « من كذب على منعمداً فليتبوأ عقده من النار » ، ومن هؤلاء عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، ولقد قال أبو عمر الشيباني : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول : قال رسول الله ﷺ ، فإذا قال قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة ، وقال هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا » .

وكان إذا أفتى برأيه يقول : « أقول هذا رأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فإني ومن الشيطان » ، ولقد كان يسر فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً لم يكن على علم به . كما هو المشهور عنه في مسألة المفوضة ، وهي التي لم يسم لها مهر ،

ودخل بها زوجها . فقد قال : « لها مهر مثل نفسها لا وكس ولا شطط ، فشهد في حضرته اثنان بأن رسول الله ﷺ قضى بمثل قصائه .

وقد انتهى عصر الصحابة . وفيهم من يكثرون من الرأي إذا لم يعلموا نصاً من كتاب أو سنة ، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبي طالب ، وزيد بن ثابت . وعبد الله بن مسعود . وعبد الله بن عباس . ومهم من يتوقفون ، ولا يكثرون من الرأي . ومن هؤلاء عبد الله بن عمر . وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وغيرهم .

١٤٩ — وقد جاء عصر التابعين ، فكان منهم الفريقان : الفريق المتوقف ، والفريق المكثّر من الرأي حيث لا يجد النص من كتاب أو سنة . وقد اتسعت الفرقة بين الفريقين ، فكان الذين يتوقفون . ولا يسرعون إلى الفتيا حيث لا نص ، ولا يأخذون بالرأي إلا في أضيق الحدود ، واعتبروا ذلك وقاية لأنفسهم من الفتن ، ولئلا يقولوا في دين الله هذا حلال وهذا حرام من غير حجة ولا سلطان مبين ، فإذا اضطروا إلى الرأي كانوا كالمضطر إلى أكل الميتة أو لحم الخنزير ، لا يأخذون من ذلك إلا بقدر محدود ، ولا يتجاوزون حد الضرورة . أما الآخرون الذين أكثروا من الرأي ، فقد أكثروا منه إذا لم يصح عندهم حديث . وشددوا في تحري الأحاديث الصحيحة ، وكانوا يرون أنه خير لأنفسهم أن يفتوا برأيهم ويتحملوا الرأي خطأ أو صواباً من أن يقولوا على رسول الله ﷺ ما لم يقل بقبول الأحاديث التي يرونها من يشك في روايتهم ، وخصوصاً أنه في عهد فتن الخوارج وغيرهم كثر الكذب على رسول الله ﷺ . وقد ذكر القاضي عياض بعض أسباب الكذب على رسول الله ﷺ . فقال في الكذابين :

« هم أنواع مهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً ، إما ترافعاً واستحفافاً كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتدياً كجهلة المعبددين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما إغراباً وسمعة كفلسفة المحدثين ، وإما تعصباً واحتجاجاً

كدعاة المبتدعة ، ومتعصى المذاهب ، وإما اتباعاً لهرى أهل الدنيا فيما أرادوه ، وطلب العذر لهم فيما أتوه . وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة ، وعلم الرجال ، ومهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم ، وحكم العرب والحكماء ، فيسبها إلى النبي ﷺ ،^(١) .

١٥٠ - وقد جاء عصر تابعي التابعين الذي عاش فيه ريد رضى الله عنه ، ودخل في الذي قبله ، وقد اتسعت الفرقة بين الفريقين من الفقهاء ، وصار لكل فريق سمة ينسبها . وقد صار لكل إقليم من الأقاليم الإسلامية شهرة في أحد المنهاجين ، وذكر بعض المؤرخين أن المدينة اشتهرت بفقهاء الأثر ، واشتهر العراف بأنه موطن فقه الرأي ، وراج ذلك النظر رواجاً شديداً ، حتى أصبح في مرتبة المقررات الفقهية ، ونحن لا نشك في أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز . وفقهاء الأثر في الثاني كانوا أكثر ، ولكننا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأي ، وفقه الحجاز جملة فقه أثر ، فإن الأثر كان مشهوراً في العراق ، والرأي كان مأخوذاً به في المدينة وسائر مدائن الحجاز . وقد رأينا أن الفقهاء السبعة الذين ملأوا الفقه المذنب أصدق تمثيل ، كان كبيرهم ابن المسيب لا يهاب الفتيا ، حتى لقب بالجرىء ، ولا يجرؤ على الإفتاء بكثرة - من لا يجرؤ على الرأي ، ولا يوصف بالجرىء في الفتيا من يقف عند الأثر لا يعدوه ، بل يوصف بالجرىء من يسير في دائرة المأثور ، ويكثر من التخريج عليه والسبر على منهاجه إن لم يكن نص أو أثر فيما يفتى فيه .

١٥١ - والحق أنه ما وجد فقه فالرأي لازم لا بد منه فيما لا نص فيه ، ولكن المدارس الفقهية في عصر التابعين وتابعيهم كانت تختلف باختلاف الشيوخ الذين تلقوا عليهم ، وباختلاف الآثار الثابتة عندهم ، وقد قال ولي الله الدهلوي

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضرى

في اختلاف المدارس ما نصه : « صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على
حياله ، فانتصب في كل بلد إمام ، مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله بن عمر
بالمدينة ، وبعدهما الزهري والقاضي يحيى بن سعيد ، وربيعة بن عبد الرحمن فيها ،
وعطاء بن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعي والشعبي بالكوفة ، والحسن البصري
بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، فأظلم الله أكباداً إلى علومهم ، فرعّبوا فيها ،
وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة وأقوالهم . ومذاهب هؤلاء العلماء
وتحقيقاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ،
ورفعت إليهم الأقضية ، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأصحابهما جمعوا أبواب
الفقه جميعها ، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد بن
المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذهبهم
فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، فجمعوا
من ذلك ما يسر لهم ، ثم نظروا نظرة اعتبار وتفتيش . »

« وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس
في الفقه ، كما قال علقمة لمسروق : « وهل أحد أثبت من عبد الله ، وقول أبي حنيفة
للأوزاعي : إبراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من
عبد الله بن عمر ، وعبد الله هو عبد الله ، وأصل مذهب فتاوى
عبد الله بن مسعود ، وقضايا علي وفتاويه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة
الكوفة ، فجمع من ذلك ما يسره الله ، ثم صنع في آثارهم ، كما صنع أهل المدينة
في آثار المدينة . »

« وخرج كما خرجوا ، فخلص له مسائل الفقه في كل باب ، وكان سعيد بن
المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي هريرة .
وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة ، فإذا تكلم شيء ولم ينسب إلى أحد ، فإنه
في الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إرماء ، ونحو ذلك . »

فاجتمع عليهما فقهاء بلدهما ، وأخذوا عنهما وعقلوه وخرجوه ،^(١) .

ويقول في مريض آخر : « المختار عند كل عالم - مذهب أهل بلده وشيوخه ، لأنهم أعرف بصحيح أقاويلهم ، وأوعى للأصول القاضية لهم ، وقلبه أميل إلى فضلهم ، فذهب عمر ، وعثمان . وابن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأصحابهم مثل سعيد بن المسيب ، فإنه كان أحفظهم لقضايا عمر ، وحديث أبي هريرة ، وعروة ، وسالم ، وعطاء ، وابن يسار ، وقاسم ، والزهرى ، ويحيى بن سعيد ، وزيد بن أسلم ، وربيعة - أحق بالأخذ من غيره عند أهل المدينة ، لما بينه النبي ﷺ في فضائل المدينة ، ولأنها مأوى الفقهاء وجمع العلماء في كل عصر ، ولذا نرى ما لا يكاد يلازم حججهم ، ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه وقضايا علي وشريح والشعبي ، وفتاوى إبراهيم أحق بالأخذ عند أهل الكوفة ،^(٢) .

١٥٢ - ذلك كلام الدهلوى ، وهو يدل على أن الاختلاف بين الفقه المدنى أو الحجازى بشكل عام ، والفقه العراقى ليس اختلاف منهاج من حيث الأخذ بالسنة ، ولكنه اختلاف شيوخ ، وكلهم يتفق على الأخذ بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن فاتباع آثار الصحابة ، فإن لم يكن فالتخريج على الكتاب والسنة وآراء الصحابة ، وهنا يجىء فقه رأى .

والاختلاف الحقيقى بين الفقه المدنى والفقه العراقى يجىء فى أمور ثلاثة :

أولها - أن المدنيين عندهم أقضية أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وفتاويهم ، وفتاوى ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأم المؤمنين عائشة ، وأحاديث أبى هريرة ، والعراقيون عندهم أحاديث ابن مسعود وفتاويه ، وأقضية أبى موسى الأشعرى ، وأقضية شريح ، فيكون الاختلاف اختلاف شيخ .

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٣ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٤٤ .

ثانيها — أن الثروة عند المدنيين من الآثار أكثر ، ويكون حينئذ الاعتماد على الآثار أكثر ، وتكون مادة الفقه الأثرى الذى يتكون من أفضية الصحابة ومسائلهم أخصب ، والآراء المبينة على هذه الآثار أوثق وأحكم .

ثالثها — أن التابعين كانت فتاويهم ذات منزلة عند الاجتهاد فى المدينة ، وكان لها احترامها ، وكانت متبعة فى كثير من الأحيان ، وإن لم يكن ذلك على سبيل الإلزام ، بل على سبيل الاستئناس ، أما آراء التابعين فى الفقه العراقى فإنه لم يكن لها تلك المنزلة ، وإن توافقت فى بعض الأحيان ، فللاتفاق فى التفكير ، لا لمجرد الاتباع .

وبهذا يتبين أن رأى كان موجوداً فى المدينة ، لأنه ما وجد فقهه فالاستنباط من النصوص ، وتخريج غير المنصوص على حكمه على المنصوص على حكمه - أمر ثابت ، وليس الرأى إلا ذلك ، ولكن الرأى المدنى يخرج على الآثار المروية ، فهو يشبهها ، ولا يشذ عن منهاجها ، ولا يبتعد عن الآثار إلا إلى ما هو فى معناها ، فهو فى دائرتها ، وإن استند إلى الرأى .

ويتبين من هذا بلا شك أن الرأى عند أهل العراق أكثر من الرأى عند أهل المدينة ، لكثرة الآثار عند المدنيين وتلقاها عند العراقيين .

ولعل الرأى العراقى كان يعتمد عن القياس والاستحسان القياسى والعرف عند أهل العراق ، بينما كان الرأى المدنى لا يعتمد على القياس كثيراً أو على الأقل بقدر اعتماد العراقيين فى الاعتماد عليه ، بل كان يعتمد على المصالح ، وعرف أهل المدينة ، والفرق بين عرف المدينة وعرف العراق ، كالفرق بين المدينة والعراق ، من حيث إن العراق موطن النحل والأهواء والبدع ، ومن قبل أنه موطن الديانات القديمة المختلفة ، وأما المدينة ، فموطن الإسلام ، بها نما واحتمى ، وبها آثار الصحابة والتابعين ، فعرفها بلا شك مشتق من الإسلام ، مأخوذ من مبادئه فى كثير من أحواله .

١٥٣ — هذا هو الاختلاف في الاتجاه الفقهي بين الرأي والحديث ،
ولا شك أن الرأي قد كثر الأخذ به في العصر الذي بلغ فيه الإمام زيد أشده ،
وأخذ يستقل بالدراسات العلمية عامة ، والفقه خاصة ، وقد اطلع على منهاج أهل
الحديث والآثر ، الذين كانوا يتوقفون ، واطلع على منهاج الرأي ، فاطلع على
الرأي الذي كان يسلكه فقهاء المدينة ، وتخريجهم على قضايا النبي ، وقضايا
الصحابة ، وأخذهم بالمصالح ، واطلع على الرأي عند أهل العراق ، ومنهجهم
في الأقيسة ، وخصراً أن حركته التي قام بها كانت من الكوفة موطن الفقه
العراقي ، والتي فيها بشيخ القياس أبي حنيفة ، وأخذ عنه أبو حنيفة وناقشه ،
وانتهى أبو حنيفة من ذلك إلى الحكم بأنه كان أعلم أهل زمانه .

وإذا كان كذلك فهل كان زيد في منهاجه الفقهي يأخذ بالرأي على أي وجه
من الوجوه ، يأخذ بالرأي الذي أساسه المصلحة ، ويبينه على الاستصحاب ، كما
صنع الإمامية في فقهم ، وينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق ، أم كان يأخذ
بالقياس ، كمنهج أكثر الفقه السني على اختلاف في مقداره ، مع إقرار الجميع بأن
الأخذ بالقياس أخذ بمنهج سليم ، وإن كان بعض الفقهاء قد نهى عن الإغراق فيه
وقال : « إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة » أم أنه لم يأخذ بالرأي قط
مكتفياً بمبدأ الاستصحاب المجرد ، كما صنع الظاهرية ، ذلك ما سنحقق القول فيه ،
ونبينه على الاستقراء والتبنيح ، لا على مجرد الفرض والتقدير .

خلاصة حال العصر

١٥٤ — فصلنا القول في حال العصر ، ذلك لأن بيان عصر الإمام جزء من دراستنا ، ولأن الإمام نوحه عليّة عظيمة لا تنبت إلا في منابتها ، ولا تثمر إلا في جوها ، والفقيه المجتهد ثمرة من ثمرات عصره ، ومؤثر فيه وموجه ، فهو نتيجة لمن سبقه ومقدمة لمن لحقه ، ولأن النفس الإنسانية والفكر الإنساني تنعكس فيهما مظاهر العصر ، وتضفيان من طبيعتهما بنور على العصر ، وعلى ما يليه من العصور .

وقد رأينا أن عصر الإمام زيد رضى الله عنه كان عصر التكوين لعلم الإسلام بشتى فروعه ، ففيه نشأت فلسفة التفكير في العقائد ، ولذا تكونت الفرق التي تتكلم حول العقيدة ، وإن كان أهل القبلة منهم لم يمس جوهر التوحيد ، ولا جوهر الرسالة المحمدية ، فإذا كانوا قد تكلموا في الذات والصفات ، واختلفوا ، فلاّتهم جميعاً يريدون التنزيه بأبلغ معناه في نظرهم ، ولنطرح من تقديرنا أولئك الحشوية ، وغيرهم من الذين انحرفوا ، فأولئك ليسوا من أهل الإيمان ، وليسوا من أهل العلم في شيء .

وفي هذا العصر أخذ العلماء يضعون النظريات السياسية ، فتبلورت الخلافات التي كانت تمتشق فيها السيوف ، واتجهت إلى مذاهب وآراء ، فكان المذهب الشيعي ، والمذهب الخارجي بشتى شعبه وآرائه ، والمذهب الذي سموه مذهب الجماعة .

وفي هذا العصر أخذت المناهج الفقهية تحد وترسم برسوم واضحة مستبينة ، لها معالم ومظاهر ، فأخذ علماء الفقه بالمدينة يرسمون المناهج ، وفي هذا العصر كان الإمام مالك يطلب العلم ، ثم جلس على كرسيه . وأخذ منهاج أهل العراق تضح ، ويتبين معالمه ، وأخذ يوضح هذه المناهج ، ويطبقها أبو حنيفة وقد جلس على كرسي الدرس .

ولقد كان الأوزاعي بالشام يرسم منهاجاً قد أخذه من الأثر ، وهو يقارب مالكا في نظره .

وكان الليث بمصر يرسم أيضاً منهاجاً قارب فيه مالكا ، بيد أنه خالفه في مسائل ، ووافقه في أكثر ما وصل إليه .

١٥٥ — والإمام زيد كانت له جولات في كل ما انتجع من أبواب العلم ، فكانت له جولات في السياسة ، وجادل فيها ، وناظر ، وخرج برأى كان فيه العدل والإنصاف في وسط آراء الشيعة ، ودعا إليه ، وحارب دونه ، واستشهد في سبيله وكان له رأى في المسائل التي قامت حول العقائد ، وأعلنه ، وعرف عنه واشتهر ، وإن كان لم يعرف أنه كان يجادل عنه ، لأنه رضى الله عنه كان يعلم أن المجادلة في الحقائق الدينية وخصوصاً ما يتعلق منها بالاعتقاد قد يورث الشك ، ومع الشك ضعف الإيمان ، ولذا لم يعرف أنه جادل في المسائل التي ارتأها حول العقيدة ، وإن اشتهر أنه اعتنقها ، ولم يمتنع عن إعلانها من غير جدل في ذات الله سبحانه ، حتى لا يقع في الأمر الذي عابه الله على غير المؤمنين ، إذ قال سبحانه : « وهم يجادلون في الله ، وهو شديد المحال » .

وقد خاض الإمام زيد في الفقه خوض العارف بالتراث الذي تركه آل البيت وقد نماء بالعلم الذي رآه في المدينة ، وما كان عند آل البيت الكريم لا يخرج عن علم المدينة ، أو بالأحرى لا يناقضه ، ولا يختلف عنه إلا بمقدار الاختلاف في الآراء لاختلاف الأنظار .

وقد آن لنا أن نتكلم في آرائه في السياسة ، وحوله العقيدة موافق فقهه ، ونضرج إلى الله تعالى أن يهيئ لنا السبيل ، وأن يمكننا من تعرفه ، وتوضيحه إنه الهادي إلى سواء السبيل .

اِقْسَمِ الشَّانِي

آرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

آراء الإمام زيد

١٥٦ — قلنا إن الإمام زيداً رضى الله عنه قد خاض فيما كان يخوض فيه علماء الإسلام في هذا العصر ، سواء أكان أولئك العلماء ذوى نحل قد انتحلوها ، أو آراء دعوا إليها ، أم كانت آراؤهم فقهاً فيه بيان علم الدين .

وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه أول إمام من آل البيت بعد مقتل الحسين خرج إلى الناس حاملاً فكرة . أو متجارياً مع العلماء في فكرة ودعا إليها ، واتهمج لنفسه سبيلاً في الدعوة ، فإذا كان الإمام على زين العابدين قد اتصل بالناس اتصال عطف وعبرن ورفق بضعفائهم فابنه الإمام زيد قد اتصل بالناس اتصال مذاكرة علمية في كل المسائل التي شغلت العصر ، وإذا كان الإمام محمد الباقر الأخ الأكبر للإمام زيد ، والذي كان يعد أستاذه ، والقائم على توجيهه بعد أبيه قد اعتكف في بيته يذاكر تلاميذه الفقه والآثار ، ويروى عنه جهابذة الفقهاء كأبي حنيفة وغيره ، فإن زيداً خرج من هذا المحراب إلى الناس ، وانتقل في ربوع الديار الإسلامية يخاطب الفرق التي كانت تدعى الانتماء والتشيع لآل الرسول ﷺ ، فخرج إلى العراق ، والتقى فيها بشيعة آل البيت ، وتعرف الآراء المنحرفة ، وسلك السبيل لمعالجة ذلك الانحراف ، وحملهم على الجادة ، لقد كان أولئك المنحرفون يذهبون إلى الإمام محمد الباقر في محرابه العلوي بالمدينة ، ويبدون بعض انحرافاتهم ، فيردهم رضى الله عنه على أعقابهم خاسئين ، أما الإمام زيد ، فقد ذهب إليهم يعلمهم المنهاج الحق ، والطريق السوى ، فلم يكتف بالموقف السلبي ، بل تعداه إلى الموقف الإيجابي ، موقف التوجيه والبيان ، وذهب إليهم في ربوعهم يبين لهم الحق الذي ينبغي أن يكون عليه المناهضة من لآل البيت ، فليس أهل البيت سبائين أو طعائين ، إنما هم هداة مرشدون يدعون إلى الحق ، وإلى صراط مستقيم .

وقد خرج من محراب علوم السنة إلى معرفة ما عند الفرق ، فكان فيها أيضاً
موجهاً مرشداً ، ثم اتجه إلى تدوين الفقه المروى عن آل البيت ، فترك بذلك
مجموعة من الفقه ، ومجموعة من آرائه في الخلافة ، والطريق الأمتل فيها ، وسلك
مسلكاً وسطاً في تفسير العقيدة الإسلامية وتوضيحها وسط مضطرب الآراء
التي أثارها الذين تكلموا بما ورثوا من آراء فديهة ، فكان لابد من نور يلوح
مبيناً هادياً مرشداً وكان هو ذلك المرشد ، ولنتكلم في آرائه في كل ناحية من
هذه النواحي .

آراؤه في السياسة

١٥٧ — كان التضيق الفكري بالنسبة للذين ناصروا علياً في عهد معاوية سبباً في أن فرخت في طي الكتمان آراء منحرفة وجد الذين يريدون حل عروة الدين السيل لبها بين الناس في الظلام الدامس ، فانتشرت آراء بعضها ادعى فيه ألوهية علي رضي الله عنه ، كما اشتهر عن السبئيين ، وقد ادعوا رجعة النبي ، وكانوا يقولون نعجب من يقول برجعة عيسى ، ولا يقول برجعة محمد ﷺ ، وقالوا إن علياً لم يقتل ولم يمت ، وهكذا ، وقد ماتت هذه الأفكار أو مات على الأقل بعضها ، وهو القول بالوهية على ورجعة النبي ، وعدم موت علي ، وإن كانت قد انبعثت من بعد ذلك في عصور أخرى ، كالذين قالوا بحلول الله في الحاكم بأمره ، الذين سمو بالحاكمية .

ولما اشتد هذا التضيق بعد مقتل الحسين وجدت أفكار جديدة نادى ببعضها أو بجلها المختار بن عبيد الثقفي ، الذي ادعى أنه كان يدعو لتأثر الحسين باسم ولي دمه محمد بن الحنفية رضي الله عنه وعن أبيه الإمام علي ، وقد نقلنا لك النحلة التي كان يدعو إليها .

وقد تبلورت أفكار أولئك الذين كانوا يثون أفكارهم في الخفاء إلى الإجماع على أمور :

أولها — أن الخلافة تثبت بالوراثة لا بالاختيار ، فعلى أوصى إليه بالذات من النبي ﷺ ، وهو أوصى إلى الحسن ، ثم الحسن أوصى إلى الحسين إلى آخر السلسلة التي تقررها كل نحلة .

وثانيها — اعتقادهم أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وجزأهما عن الإسلام خيراً ، قد اغتصبا الخلافة من صاحب وراثتها على كرم الله وجهه ، وهما لهذا يستحقان السب واللعن ، ورفض إمامتهما ، لأنهما اغتصباها من صاحب الحق .

ثالثها — أن الأوصياء معصومون عن الخطأ ، لأن إمامتهم قدسية ، وهم الهداة الأعلام .

رابعها — فكرة المهدي المنتظر ، وتلك فكرة قالها المختار في ادعائه أن محمد ابن الحنفية رضى الله عنه حى بجبل رضوى عنده غسل وماء ، وسيفزل من علياء الجبل ، إلى دنيا الناس هادياً مرشداً يملأ الأرض عدلاً ، كما ملئت جوراً وظلماً .

١٥٨ — هذه بعض الآراء التي كانت تتردد في اجتماعات الشيعة بالعراق ، وخراسان ، وفارس ، وكان لا بد من إمام يصحح الأمر في هذه الأفكار ، وإذا كان الشيعة ينتمون لعلي كرم الله وجهه في النصرة والمحبة ، ويدعون لآل بيته ، فلا بد أن تكون دعوتهم متفقة مع تفكير الإمام على ذاته في الخلافة ، ولا يصح أن يدعوا نصرته ، وهم يخالفون فكرته ، وقد وجد من يصحح هذه الفكرة ، وهو الإمام زيد ، وقد قلنا إنه خرج من الموقف السلبي الذي التزمه من هو أكبر منه من آل بيته إلى الموقف الإيجابي ، وقد كان تفكير الإمام زيد في الخلافة مشتقاً من آراء الإمام على نفسه التي اشتهرت بين الناس .

١ — ولاية المفضول

١٥٩ — وأول فكرة اتجه إلى تصحيحها قوله إن الإمامة ليست وراثية مطلقة ، وقد تكون في بيت معين من ناحية الأفضلية لا من ناحية الأصل ، فاشتراط بيت معين ، إنما هو شرط أفضلية ، لا يمنع أن تكون الخلافة في غيره ، على ألا تنعارض مع مصلحة المسلمين .

ولم ينكر الإمام زيد أن الإمام علياً كان أفضل من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ولكنّه اعتمد أن خلافتهمما حق ، وطاعتهمما كانت واجبة ، وإذا كان عليّ أفضل بمناقبه في الإسلام ، ومواقفه في الحروب ، فإن مصلحة المسلمين كانت في تولى الشيخين ، وقد قال في ذلك رضي الله عنه ما أشرنا إليه فيما مضى ، ونقله هنا بنصه : « كان عليّ بن أبي طالب أفضل الصّحابة إلا أن الخلافة فرضت إلى أبي بكر لمصلحة رؤوسها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة ، وتطبيب تلّوب العامة ، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً ، وسيف أمير المؤمنين عليه السلام عن دماء المشركين من قریش لم يحف بعد ، والضغائن في صدور القوم من طلب التآكي هي ، فما كانت التلّوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتّردد والتمتدّم بالسّن والسبق في الإسلام ، والتّقرب من رسول الله ﷺ ، ألا ترى أنه لما أراد أبو بكر في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر إلى عمر بن الخطاب صاح الناس ، وقالوا : لقد وليت علينا فظلاً غليظاً ، فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر لشدة ، وصلابة ، وغلظ له في الدين ؛ وفتلاظة على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور :

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم ، وقد ذكر هذا الكلام عنه ، وأعدناه هنا لتبين ما يدل عليه من آراء .

أولها — أنه لم يكن نص على الخلافة لعليّ رضي الله عنه ، فلا وصية لعلي ، ولا ما يشبه الوصية ، وإن الأمر فيها قد ترك للمسلمين ، وأنه لهذا ليست الخلافة عن النبي أمراً ثبت بالوراثة ، وإنما هو أمر يتبت بالاختيار .

ثانيها — أنه يصرح بأن علياً كرم الله وجهه أفضل من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وسائر الصحابة ، لمواقفه الجلي في الإسلام ، ولم يصرح بأن تلك الأفضلية لقرايته من الرسول ﷺ ، ومع أن علياً أفضل ، فليست الأفضلية ملازمة للخلافة ، لأن الأمر في الخلافة ليس هو اختيار الأفضل ، بل هو اختيار الأقدر على حمل العبء ، والذي يطيعه الناس ، ولا يثيرون لتوليّه الفتنة ، وبهذا يتبين أن اختيار الخليفة يجب أن يكون بشورى المسلمين ، لا بأن يفرض عليهم شخص معين ، وإنهم يلاحظون في الاختيار من يكون أصلاح ، وإن ذلك يتفق مع نظم الشورى ، فكم من فضلاء في أقوامهم ، وفي ذات أنفسهم ينحون عن الحكم ، أو لا يولونه ، لأن الأقرام لا يدينون لهم بالطاعة ، ولا يرون المصلحة في توليهم ، بل يرون أن الطاعة والمصلحة في تولية غيرهم .

ثالثها — أنه يرى فعلاً أن المصلحة كانت في تولى الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فقد ذكر المبرر لتوليهاما بصيغة تفيد أن المصلحة كانت في ذلك ، وذلك لأن الناس قد دانوا لها بالطاعة لفضل السبق ، ولفضل السن .

وإذا كان يرى المصلحة في تولى الإمامين الجليلين ، فإنه بلا شك لا يرفض خلافتها ، ولا يرضى بسبهما أو الطعن فيهما ، وقد حفظا الإسلام .

ويلاحظ أنه لم يتعرض لإمامة ذى النورين عثمان رضي الله عنه ، فلم يذكر أكانت إمامته في مصلحة المسلمين كإمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما — فهل كان يرى أنه لم تكن المصلحة في توليه كما كانت المصلحة في تولى الشيخين ؟ وذلك لأنه اشتهر باللين المطلق والسهولة ، وما كان يليق بالخلافة بعد عمر إلا من يكون قريباً منه في شدته ، وكان عليّ أقرب ، ولأن العهد قد بعد عن مواقف علي في القتال ، جففت الدماء التي أريقيت ؟ ! لم يبين ذلك ، ولم يقل فيه شيئاً .

٢ — شروط الإمام عنده

١٦٠ — قالوا إن زيدا كان يرى أن الأفضل في الإمام أن يكون عدلا فاطمياً ، أى يكون من ذرية عليّ من فاطمة رضى الله عنها ، وبذلك خالف الكيسانية الذين اشترطوا أن يكون الإمام من أولاد علي من غير أن يقيدها بكرهه من أولاد فاطمة ، ولذلك دعوا لمحمد بن الحنفية رضى الله عنه ، ودعوا لابنه أبي هاشم ، وخالف بذلك أيضاً الإمامية الذين كانوا يشترطون أن يكون الإمام من أولاد الحسين ، فلم يثبتوها إلا لعلي ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي زين العابدين ، ثم لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق ، ثم اختلفوا من بعد ذلك ما بين اثنا عشرية ، وإسماعيلية .

ويجب أن نقرر هنا أيضاً ما ذكرناه آنفاً ، من أنه خالف كل الشيعة من أنه اعتبر هذا شرط أفضلية لا شرط صلاحية للخلافة ، لأنه ما دام قدر إمامة المفضول ، فإنه يجب أن تعتبر كل الشروط التي يذكرها شروط أفضلية ، وما دام قد اعتبر المصلحة أولى بالاعتبار من الأفضلية ، فإنه يجب أن يعتبر كل الاشتراط هو في الأفضلية .

وإنه بملاحظة هذا الكلام مع سابقه يجب أن نقرر أمرين :

أولهما — أنه لا يعتبر الخلافة بالوراثة ، وإن كان في وجودها في ذرية النبي ﷺ ، وإنه لا يمكن التوفيق بين اعتباره من بيت علي من ذرية النبي ﷺ ، وتصريحه بمراعاة المصلحة إلا بهذا الكلام .

الأمر الثاني — أن هذا الكلام يستفاد منه أنه لا يصح للمسلمين الذين يختارون الخليفة ، أو أهل الحل والعقد أن يختاروا من غير آل البيت من أولاد فاطمة إلا لمصلحة يرعونها ، فما كان لهم أن يختاروا مثل معاوية على عليّ رضى الله عنه ، لأنه لا مصلحة للإسلام في ذلك في نظر الكثيرين وما كان لهم أن يختاروا مثل هشام

ابن عبد الملك على مثل محمد الباقر أو زيد بن علي ، لأنه لا مصلحة في ذلك .
فقول زيد بإمامة المفضول يفهم من فخرى كلامه أن يكون في ذلك مصلحة
محققة للمسلمين وعدالة محققة ، لأن مصلحة المسلمين ، وإقامة عمود الدين والعدالة هما
الأمران اللذان يلاحظان في تقديم المفضول على من هو أفضل منه مناقب ، ونسباً .

٣ — عدم عصمة الأئمة

١٦١ — إذا كان الإمام زيد رضي الله عنه لا يفرض إمامة الأفضل دائماً ،
ولا يفرض أن الخلافة تجيء بالوراثة أو بالإيصاء من النبي ﷺ ، فإنه لا يمكن
أن يفرض عصمة الأئمة ، إذ أن فرض عصمة الأئمة من الخطأ أساسه أن يكون
توليهم من النبي ﷺ ، والنبي ما كان يتصرف إلا بوحى يوحى ، وما كان من
المعقول أن يختار النبي لهم بأمر من ربه إماماً يجرى عليه الخطأ في أحكامه ، ولأنه
في نظر الإمامية الذين قالوا بعصمة الأئمة الذين يسمونهم الأوصياء الإمام هو المرجع
في الدين بإيصاء النبي الأمين ، وذلك يقتضى ألا يكونوا عرضة للخطأ ،
وإلا ما اختيروا هذا الاختيار من الرسول الكريم ، بل إن الإمامية يقررون
أن الأوصياء تجرى على أيديهم المعجزات ليثبتوا بها إمامتهم ، وليثبتوا أن كل
ما يقررونه من الدين .

وإذا كان الإمام زيد قد منع هذه الوراثة أو هذا الإيصاء فقد ذهب
إلى ما يقتضى العصمة ، لأنه اعتبر الخلافة أمراً مصلحياً ، الأفضل أن يكون
الخليفة من أولاد فاطمة رضي الله عنها ، إذا تساوى مع غيره في القيام بالمصلحة
العامة ، وإقامة العدالة وشئون الدين .

٤ — خروج من يتصدى الإمامة للدعوة إلى نفسه

١٦٢ — وقد اشترط الإمام زيد لاستحقاق الإمام من آل البيت الإمامة أن يخرج داعياً لنفسه ، وبذلك هجر مبدأ التقية الذي كان قد التزمه آل البيت بعد مقتل الإمام الحسين رضى الله عنه ، واشترط الإمام زيد أن يخرج من رشح نفسه للإمامة داعياً مبنى على فكرتين قررناهما على أنهما مذهب الإمام زيد :

أولاهما — أن الإمام يختار من أهل الحل والعقد اختياراً ، ويلاحظون في اختياره المصلحة ، ولا يتم ذلك الاختبار إلا إذا أعلن مرید الخلافة من آل البيت إرادته ، وذلك بخروجه داعياً لنفسه .

الثانية — أنه اعتبر الخلافة حكماً صالحاً يختار أصلح الناس له ، وإذا كان الأصلح غير الأفضل ، ولم يعتبر الخلافة بالوراثة ، لأن الخلافة إن كانت بالوراثة المجردة ، أو بالإيصاء الذى هو فى معنى التوريث جاءت الخلافة من غير دعوة ، كما تتول الملكية بالوراثة أو بالإيصاء من غير طلب ، فهى تجيء بالأيولة لا بالطلب ، فزيد برفضه نظرية الوراثة فى الخلافة الدينية الإسلامية قد أوجب إظهار الفاضل من آل فاطمة نفسه ، وإعلانه لينظر الناس فى مدى المصلحة فى توليه ، وللموازنة بينه وبين غيره فى أيهما أصلح .

وبهذا يتبين أن الفرق بين الإمام زيد ، وغيره من الشيعة الإمامية فى عصره أنه يشترط خروج الإمام داعياً ، وذلك متسق مع نظرياته التى بينا ، أما الإمامية فلم يشترطوا الخروج لأنها تتول عندهم بالإيصاء لا بالاختيار من أهل الحل والعقد .

وإن الشهرستانى يذكر مناظرة وقعت بين زيد بن على ، ومحمد الباقر أخيه حول هذا المبدأ ، فزيد يستمسك به . وأخوه الأكبر يعارضه فيه ، ويقول الشهرستانى : إن الإمام محمد الباقر قال لأخيه زيد : « على قضية مذهبك

والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج ،^(١) .

هذه كلمة نقلها الشهرستاني عن الإمام الباقر ، وهي إن صحت تدل على أن هذا الإمام الجليل ، كان لا يعترف في ذات نفسه بخلافة الأمويين ، لا هو ولا أبوه ، ويعتبرون أنفسهم الأئمة المهديين الذين تقررت لهم الخلافة ، وإن كانوا لا يرون في أبي بكر وعمر إلا خيراً ، وإن الذي جعلهم لا يعلنون ذلك هو مبدأ النقية الذي يدرئون به ، وإن ذلك ما يدعيه الإمامية ، وليس عندنا ما يقطع بكذبه .

٥ — خروج إمامين في قطرين

١٦٣ — قال الشهرستاني في مذهب الزيدية : « جوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال » هي أن يكون فاطمياً عالمياً زاهداً شجاعاً سخياً يخرج بالإمامة ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة ،^(٢) .

ولا شك أن شرط ذلك ألا يكون قد سبق لإمام مختار من أهل الحل والعقد ، وشملت ولايته كل الأقاليم الإسلامية ، وعمت أقطار الإسلام كلها ، لأنه إذا سبق بالولاية العامة المختارة إمام مستوف للشروط يكون الثاني باغياً ، ولذلك يقول النبي ﷺ : « من جاءكم وأمركم على رجل واحد فاقتلوه » .

وإنما يتصور خروج إمامين وبيعتهما بيعة صحيحة من أهل الحل في كل من الإقليمين ، إذا لم يعرف السابق منهما أو لم يعرف أن ولاية واحد منهما عامة . فإنه حينئذ يسوغ لكل واحد منهما أن يكون إماماً في إقليمه على شرط ألا تكون بينهما خصومة أو معاداة .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٧ .

ولا ندرى على أى أصل اعتمد الإمام زيد في تقريره ذلك المبدأ ، ولم نجد في المصادر التي تحت أيدينا ما يبرره ، فهل اعتمد على المهادنة التي عقدت بين علي رضي الله عنه ومعاوية ؟ ولكن ذلك لا يصح أن يكون معتمداً ، لأن علياً رضي الله عنه ما اعترف بأن معاوية إمام ، ولكنها كانت مهادنة لمصلحة المسلمين ، ولتؤدى فرائض الحج .

والذي يرجح عندنا أن الذي اعتمد عليه هو ما لاحظته في عهده من اتساع رقعة الدولة الإسلامية ، فقد امتدت من قرطبة إلى الأندلس ، وإلى جنوب فرنسا ، وإن المصالحات قد تكون في تجزئة الحكم على أن يكون الولاة بينهما كاملاً ، والتعاون شاملاً .

وهما يكن من أمر الأصل الذي اعتمد عليه ، فإن هذا الرأي صالح للأخذ به في زماننا ، ويصح أن يكون أساساً لإعادة الخلافة الإسلامية التي تنفذ أحكام الشرع الشريف على أن يكون ثمة تعاون صادق يحقق الوحدة الإسلامية ، وينطبق عليه قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة ، وقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة ، فأصلحوا بين أخويكم » .

٦ - لا مهدوية ولا إمام مكتوم

١٦٤ - قررت الكيسانية أن محمد بن علي بن أبي طالب هو المهدي المنتظر ، وأنه يحيا بجبل رضوى ، وقررت الاثنا عشرية من بعده أن الإمام الثاني عشر حي ، وأنه ينتظر أن يخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وادعى الاسماعيلية أن هناك أئمة مكتومين ، وأن هناك المهدي المنتظر ، وذلك كله مبني على أن لآل البيت خواص ليست لسائر الناس ، فهم يقيمون قروناً ، وقد بنى ذلك على عصمتهم ، وبني أيضاً على أن الخلافة بالوراثة ، فقد يكون الإمام مستوراً ، وقد يكون ظاهراً معلناً .

والإمام زيد لم ينزع عن هذه القوس ، بل اعتبر الإمامة إقامة لمصلحة عامة ،
هو أن المختار لها معرف بالوصف ، لا بالشخص ، وأنه يطاع الأصلح إذا اختير بدل
الأفضل ، وتجاوز إمامة المفضل ، ولذلك لم يفرض أن هناك إماماً مستوراً ، وأنه
ينتظر ظهوره قروناً أو دون ذلك ، ولذلك لم يكن في نظر الإمام زيد ما يسمى
المهدي المنتظر ، ولا الإمام المستور ، لأنه اشترط لاستحقاقه الإمامة أن يخرج
داعياً لنفسه .

١٦٥ — وخلاصة آراء الإمام زيد في السياسة أنه كان يريد أن يرد المذهب
الشيعي إلى أصوله في عهد عليّ رضي الله عنه ، فعلى لم يعتبر نفسه وارثاً للخلافة ،
وقد يكون اعتبر نفسه أولى ، ورضي ما اختاره أهل الحل والعقد في سقيفة بني
ساعة ، ورضي أن يجرى أمر الشورى فيما بينه وبين عثمان رضي الله عنه ،
وخضع لما اختاره أهل الحل والعقد إذ بايعوا عثمان ، وعلى رضي الله عنه أثني
أطيب الثناء على الإمامين أبي بكر وعمر ، وقال فيهما : « قد سبقا والله سبقا
بعيداً ، وأتعبا من بعدهما إتعاباً شديداً ، فذكرهما حزب للأمة ، وطعن
على الأئمة ، .

وقد رفض زيد أشد الرفض أن يذكرهما إلا بخير ، وقرر ما يستفاد منه
صراحة أن مصلحة الأمة كانت تقتضي أن يسبقا إمام الهدى علياً كرم الله وجهه .
وقد قتل زيد شهيداً في سبيل تنفيذ هذه الآراء بدقة من غير أي هوادة .

الزيدية وآراء زيد السياسية

١٦٦ - وقلم على هذه الآراء من بعد زيد ابنه يحيى ، فقد مضى إلى خراسان يدعو لإمامته ، وقد اجتمع عليه خلق كثيرون ، ولكنه قتل في سنة ١٢٥ هـ ، فرضى الله عنهم أجمعين ، وأثابهم على جهادهم في الإسلام .
ويقال إن الإمام جعفر الصادق تنبأ له بهذه النتيجة ، فقال : إنه سيقتل كما قتل أبوه ، ويصلب كما صلب أبوه ..

ولقد ذكر الشهرستاني وغيره أنه عهد بالأمر من بعده إلى الإمامين محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ، وإبراهيم أخيه . وقد كانت آراؤهما تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وإن كان الإمام محمد قد سعى نفسه المهدى ، ولعله قصد أن يدعو إلى الهداية الإسلامية ، وقد هداه الله تعالى إليها ، وقد كانا يدعوان إلى مذهبهما قيل قيام الدولة العباسية ، وفي نهاية الدولة الأموية .

ولما آل الأمر إلى الدولة العباسية ، وقام النزاع بينها وبين آل علي رضي الله عنهم بعد أن ثارت لهم من الأمويين - خرج محمد النفس الزكية بالمدينة ، وخرج إبراهيم بالبصرة ، ولعل ذلك تطبيق للفكرة الزيدية التي تجوز ظهور إمامين ، وقد جرت بين محمد والمنصور مكاتبات بليغة^(١) ، وقد قالوا إنه بوسع بالإمامة من أبي جعفر المنصور قيل سقوط الدولة الأموية ، فقد جاء في مقاتل الطالبين : « إن نفراً من بني هاشم اجتمعوا بالابواء من طريق مكة ، فيهم إبراهيم الإمام ، والسفاح ، والمنصور ، وصالح بن علي ، وعبد الله بن الحسن ، وابنائه محمد وإبراهيم ، ومحمد ابن عبد الله بن عمرو بن عثمان ، فقال لهم صالح بن علي :
« إنكم القوم الذين تمتد أعين الناس إليهم ، فقد جمعكم الله في هذا الموضع ،

(١) قد دونها مفصلة ابن جرير الطبري فارجع إليه ج ١ ص ٢١٠ .

فاجتمعوا على بيعة أحدكم ، وتفرقوا في الآفاق ، وادعوا الله لعل الله أن يفتح عليكم ، وينصركم .

فقال أبو جعفر ، لاى شيء تخذعون أنفسكم ، والله لقد علمتم ما الناس إلى أخذ أميل أعناقاً ، ولا أسرع إجابة منهم إلى هذا الفتى يعنى محمد بن عبد الله . قالوا والله صدقت ، إنا لنعلم هذا ، فبايعوه جميعاً ، وبايعه إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور ، وسائر من حضر ، (١) .

ولقد كان أبو جعفر يباليغ في احترامه وتقديره قبل سقوط الأموية .
ولذلك لما تقدم محمد وأخوه إبراهيم للدعوة لأنفسهما كانا على اعتقاد أن لمحمد في عنق أبي جعفر بيعة ، وقد انتهى أمرهما بالهزيمة ، فقد قتل محمد سنة ١٤٥ .
١٦٧ — كانت آراء زيد في الخلافة على هذا النحو المعتدل قائمة في الحملة في عهد هؤلاء ، ولكن جاءت طوائف من بعدهم حرفت المذهب ، ونهجت به مناهج ليست في أصله ، وكذلك الشأن في كل الذين يتسبون في دعايتهم لآل البيت يخالفون مخالفة صريحة أولئك الأئمة الأعلام .

وقد مال بعض الذين ينتمون إلى المذهب الزيدى إلى عدم القول بإمامة المفضل ، وبذلك رفضوا إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، وطعنوا فيهما ، وقالوا بالمهدى المنتظر فادعوا أن محمد بن عبد الله بن الحسن سيظهر ، وقالوا برجعه الإمام زيد لذلك وقد انقسموا على ذلك إلى فرق ثلاث ، وهم : الجارودية ، والبترية ، والسلمانية .

الجارودية :

١٦٨ — وهم أصحاب أبي الجارود بن المنذر العبدي ، وقد تطرفوا في آرائهم وخرجوا عن آراء الإمام زيد ، وإن قالوا بإمامته ، وقد قالوا إن النبي ﷺ نص على الإمام علي بعده بالوصف لا بالشخص ، وأنه لا يجوز إمامة غيره ، إذ كان

(١) مقاتل الطالبين ص ٢٥٦ .

الوصف واضحاً لا ينطبق على سواه ، ولذلك ضل الصحابة باختيارهم غيره ، واختيار غيره كان باطلا ، وبذلك رفضوا إمامة الصديق والفاروق ، وقد قاله الجارودية إن الإمامة بعد زيد لمحمد بن عبد الله بن الحسن ، وقد اختلفوا في شأنه بعده زيمته ، ففريق منهم قال : « إنه قتل وسيعود هادياً مهدياً يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وهؤلاء مع قولهم بالمهدي المنتظر يقولون برجعة الإمام ، وفريق آخر منهم قالوا : إنه لم يقتل ، وسيظهر فيملأ الأرض عدلاً .

والذين أقروا بموته اختلفوا ، فمنهم من ساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن علي ابن الحسن ، وهو ليس من فرع زيد ، ولكنه على شرط الزيدية ، وهو أن يكون من ذرية علي من فاطمة ، ومنهم من ساق الإمامة إلى يحيى بن عمر بن يحيى ابن الحسين بن زيد بن علي .

والجارودية يختلفون اختلافاً كثيراً ، ويقول النوبختي فيهم : « سموا كلهم في الجملة زيدية إلا أنهم يختلفون فيما بينهم في القرآن والسنن والشرائع والفرائض والأحكام » (١) .

السليمانية :

١٦٩ — وهؤلاء أقل انحرافاً من الجارودية ، وهم في آرائهم أقرب إلى زيد رضي الله عنه وإن خالفوه في بعض ما قال ، وهم أصحاب سليمان بن جرير ، وكان يقول : إن الإمامة شوري فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وإنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل .

وقد رضي خلافة أبي بكر وعمر ، واعتبر اختيارهما اجتهاداً من الأمة قد يكون خطأ ، ولكنه لا يصل إلى درجة التفسيق والضلال ، وهو خطأ اجتهادي ، ولكن أصحاب سليمان إذ ينزهون ألسنتهم عن الطعن في أبي بكر وعمر

١) فرق الشيعة للنوبختي ص ٥٥ طبع استانبول .

رضي الله عنهما يطعنان في عثمان رضي الله عنه ، ويتهمون تهجاً عنيفاً فيحكمون بكفره وكفر أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير^(١) ، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذباً» .

ومع طعنهم في أولئك الصحابة الأعلام طعنوا أيضاً في الرفضية من الإمامية ، واعتبروا مقاتلين من مقالاتهم ضللاً مبيهاً .

إحدى المقاتلين اللتين استكروهما على الإمامية القول بالبداء ، فقد كانوا يتهمون على المستقبل ، فإذا قالوا قولاً لا يكون لهم قوة وشوكة في المستقبل ، ثم لم يكن على ما قرروا ، فيقولون : بدا الله تعالى ، وإن ذلك الرأي ابتداء عند الكيسانية ، وهو البدعة الضالة التي ابتدعتها المختار بن عبيد التقى .

والثانية مبدأ النقية ، فقد استكروه عليهم ، لأنهم وجدوا أولئك الذين يدعون النقية يقولون كلاماً فيه مبالاة للظالمين وليس بحق ، بل هو باطل ، فإذا أقيم الدليل على بطلانه قالوا إنا قلناه نقية ، وقد يكون ذلك الكلام سليماً بالنسبة للمبتدئين ، لا بالنسبة لأئمة آل البيت أنفسهم .

ولقد تابع سليمان بن جرير على القول بإمامة المفضول طائفة من المعتزلة وبعض أهل الحديث ، وقد قال هؤلاء الذين اختاروا ذلك الرأي من المعتزلة وأهل الحديث إن الإمامة من مصالح الدين ، ويمكن تحصيلها بالعقل لا بالنص ، لأنها تحتاج إليها لإقامة الحمدود والقضاء بين المتخاصمين وولاية اليتامى ، وإنسكاح الأيامى ، وحفظ البيعة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين . وليكون للسلمين جماعة موحدة لا يكون الأمر فيها فوضى بين العامة ، فلا يشترط أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً ، وأقومهم رأياً وحكمة ، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل ، ويقول الشهرستاني :
«الت جماعة من أهل السنة إلى ذلك ، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير

مجتهد ، ولا خبير بمواقع الاجتهاد ، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجع في الأحكام ، ويستفتى في الحلال والحرام ، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأى متين وبصر في الحوادث » (١) .

وإن أهل السنة الذين أخذوا بإمامة المفضل مع وجود الفاضل والأفضل لم يروا رأى الشيعة في أن أبناء علي من فاطمة أفضل دائماً ، ولكنهم قالوا ذلك فقط ، كقاعدة عامة في النولية من قرش الذي هو مذهب أهل السنة .

البترية :

١٧٠ — وهم أصحاب كثير النورى الأبر ، وقد وافقه على مذهبه الحسن بن صالح بن حى ، ولذا يقال عن هذه الفرقة البترية ، ويقال عنها الصالحية ، وقد وافقوا السليمانية في أقوالهم السابقة ، ولكنهم أكثر اعتدالا ، فلم يحكموا بكفر عثمان ، بل توقفوا في شأنه ، وقالوا إن ماضيه يجعله من أهل الجنة ، فهو بمن بشرم النبي ﷺ بالجنة ، وكانت له في نصر الإسلام بماله مواقف سامية ، ولكن في مدة خلافته ولى الظالمين من بنى أمية ، وترك شورى عمر ، فتحيروا بين ماضيه قبل الخلافة ، وحاله في نظرهم بعد الخلافة ، فتوقفوا ، ووكلوا أمره إلى أحكم الحاكمين .

وقالوا إن علياً أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ ، وأولاهم بالإمامة ، لكنه سلم الأمر راضياً ، وغرض الأمر إلى غيره طائفاً ، وترك حقه راغباً ، فنحن راضون بما رضى ، مسلمون لما سلم لا يحل لنا غير ذلك ، ولو لم يرض على بذلك لكان أبو بكر هالكا ، فهم بهذا قد جوزوا إمامة المفضل ، وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الأفضل راضياً ، وبذلك نراهم صرحوا في شأن إمامة المفضل بما لم يصرح به الإمام زيد ، فإن الإمام زيداً لم يشترط صراحة في صحة إمامة

(١) الكتاب المذكور ص ٢١٦ .

المفضّل رضا الأفضل ، ولكن الذي صرح به هو النظر في ذلك إلى المصلحة العامة التي تستقر عندها شئون المسلمين ، كما تدل عباراته .

ولقد قالوا إن من أعلن نفسه من أولاد الحسن أو الحسين ، وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام ، وشرط بعضهم صباحة وجهه . فإن خرج اثنان من أولاد علي من فاطمة ينظر إلى الأفضل والأزهد ، وإن تساوى ينظر إلى الأيمن رأياً والأحزم ، ويجوز أن يكون إمامان من أولاد فاطمة في قطرين ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة في قومه ، ولو أقي كل واحد منهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل واحد منهما مهيباً ، وإن أقي باستحلال دم الآخر (١) .

وهذا رأى غريب ، لأنه يؤدي إلى أن يستحل فريق من المسلمين دم الآخرين بالرأى ، ويعتبر الدم حلالاً في نظر القاتل والمقتول إذا كان يأخذ برأى هؤلاء البترية ، وقد وصف الشهرستاني رأيهم في الإمامين بأنه خبط ، وذلك حق ، ولعل أوضح ما فيه من خبط هو ذلك الرأى الشاذ الغريب . وقد وصف هؤلاء البترية — الشهرستاني في عصره ، وهو النصف الثاني من القرن السادس الهجري ، فقال :

« أكثرهم في زماننا مقلدون ، لا يرجعون إلى رأى اجتهاد ، أما في الأصول فيرون رأى المعتزلة حذو القعدة بالقعدة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة آل البيت ، وأما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل يوافقون فيها الشافعي رحمه الله (٢) .

وهذا الكلام يدل على أنهم لا يأخذون بمذهب الإمام زيد بالمجموع ، ويظهر أن بعد الزمان بينهم وبين الإمام ، وانقطاعهم في الأرض عن موطن العلم الزيدي جعلهم ينسون فقه زيد ، أو لم ينقل إليهم نقلاً صحيحاً ، فأخذوا بمذهب أبي حنيفة الذي كان سائداً إبان ذلك في العراق ، وفي بلاد ما وراء النهر .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٨ . (٢) الكتاب المذكور .

آراء زيد في أصوله لدين

١٧١ — قلنا عند الكلام في حياة الإمام زيد وعصره إن الإمام زيدا كان يذهب إلى العراق ، ويلتقي بعلماء البصرة ، ويلتقي في الكوفة بالشيعية ، وقلنا إن عصره اشتهر بشور الفرق الإسلامية ، وصارت كل طائفة من الناس لها مذهب معين قائم بذاته في الاعتقاد ، بحسب أن الذين لا يعتنقونه في ضلال ، وقد يتساهلون معهم في غير آرائهم التي أعلنوها وإن كان عند الله أكبر وزراً ، وهو في حقيقته أشنع ، فلا يغتفر الخوارج مثلاً لمن يقول بالتحكيم شيئاً ، بينما يغتفرون ما هو أقبح من ذلك لمن يرفض التحكيم ، حتى الكبائر التي توجب الحدود عند بعضهم .

وقد ذكر زيد أصحاب هذه الآراء ، وجادل بعضها واعتق بعضها ، لما قام عليه الدليل في نظره ، وقد علمنا أنه التقى بزيد واصل بن عطاء ، وأنه وافق واصل في الاعتزال .

ولكن المعتزلة لا يعدون واصلاً أول من تكلم بنحلتهن ، بل يعتبرون من قبله أئمة آل البيت والحسن البصري ، ويعدون الإمام علياً زين العابدين في طبقات المعتزلة ، كما يعتبرون الإمام زيدا من طبقاتهم ، وعلى هذا النظر الذي قرره صاحب المنية والأمل يكون الاعتزال في آل البيت تلقاه زيد عليهم ، فيما تلقاه من علوم الحديث والفقه والقرآن ، ولم يكن علمه بهذا بسبب انتقاله إلى البصرة ومذاكرة واصل ، ما دام ذلك العلم في بيته .

ومهما يكن من أمر تلقى زيد هذه المعلومات الخاصة بالعقائد ، والتي نخوض في مسائلها - فإنه من المؤكد أنه تتقارب آراؤه فيها مع آراء المعتزلة .

ولنذكر هذه الآراء ، وأولها المسألة التي شغلت عصر الإمام زيد ، وعصر التابعين ، وهي مسألة مرتكب الكبيرة .

١ — مرتكب الكبيرة

١٧٢ — أثار الخوارج وغيرهم عجاجة هذا البحث عند ما تكلموا في التحكيم ، ووصف من حكموا بأنهم كفرون ، وقد اختلفت فيها الآراء بعد ذلك .

١ — فالخوارج خصوصاً الأزارقة وصفوا من قال بالتحكيم بأنه كافر ، وأن دار المخالفين دار حرب ، وذلك على مذهبهم من أن مرتكب الذنب ، ولو خطأ كافر ، وأولاده كفار ، وأنه يساح قتلهم ، وذلك كلام شاذ لا يقره عقل ولا دين .

٢ — والإباضية منهم قالوا إنه كافر كفر نعمة لا كفر إيمان ، وأنه لا يساح إلا معسكر السلطان ، وقد تتقارب معهم بعض الفرق الخارجة في هذا .

٣ — والحسن البصرى كان يقول : إن مرتكبي الكبائر المصيرين عليها منافقون يظهرون غير ما يظنون ، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها ، وما يعلنه من إيمان لم يكن من قلبه ، وانظر إليه وهو يقول : « الناس ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، فأما المؤمن فقد أجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض ، وأما الكافر فقد قعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن للجزية ، وسمح بالضريبة ، وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون ، فاعتبروا إنكارهم ربهم بأعمالهم الخينة ، ويلك قتلك وليه ، ثم تمنى جنته » .

٤ — وهنالك المرجئة الذين انقسموا إلى فريقين فريق خلع الرتبة وقيود الأحكام ، وقال إنه لا يضر مع الإيمان معصية ، والفريق الثاني قرر أن العاصي يستحق العقاب ، إلا أن يتغمده الله برحمته ، وأمره راجع إلى ربه .

١٧٣ — هذا هو مضطرب الآراء بإجمال ، وقد ذكرته في موضعه عند الكلام على الفرق ، فما هو رأى زيد ؟ جاء زيد في وسط هذا المضطرب فحكم بأنه بمنزلة بين الإيمان والكفر ، ويسمى فاسقاً ، ويسمى مسلماً ، وقد وافق الإمامية

على هذا القدر ، ولكن خالفهم المعتزلة في شيء زادوه ، وهو أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ، وزيدوا الإمامية يرون أنه لا يخلد في النار إلا غير المسلمين ، وأهل القبلة يعذبون بمقدار ذنوبهم ، ثم يدخلون الجنة^(١) .

وهو في هذا الرأي تلاقى مع واصل بن عطاء في كونه في منزله بين المنزلتين فقط ، وقد ساق واصل الحجة لهذا الرأي ، وقد كان التلاقي بينهما في هذا القدر ثابتاً حتى ادعى الشهرستاني أنه تتلمذه ، وقد خالفناه في ذلك ، فقلنا ، إنها مذاكرة وتلاق في التفكير في بعض المسائل وليس تلمذة ، وتلقياً ، ولذا ذكر الحجج التي سبقت لهذا الرأي ، وها هي ذى :

أولها — أن المؤمن وصف بأنه 'ولى الله' وأن الله تعالى يحبه ، وأنه موعود بالجنة ، فقد قال تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » ، وقال تعالى : « الله ولى المؤمنين » ، وقال تعالى : « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً » ، وقال تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار » ، وقال تعالى « يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه » ، وإذا كانت هذه أوصاف المؤمنين ، وخواصهم ، لا يمكن أن تكون هذه الأوصاف متفقة مع ارتكاب الكبائر والإصرار إليها ، فكيف يكون ولياً لله من يعصيه ، وكيف لا يخزي يوم القيامة من يتقدم بكتابه وفيه سيئاته قد أحصيت ، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وبهذا يتبين أن تلك النصوص تخرج مرتكب الكبائر من صفوف المؤمنين .

وثانيها — أن الله سبحانه وتعالى ذكر أن الكفار على ضربين أيسح قتالهما : أولهما — أهل الكتاب الذين قاتلوا المؤمنين ، فقد قال الله تعالى فيهم . « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية

(١) أوائل المقالات تأليف الشيخ المفيد محمد بن النعمان المتوفى سنة ٤١٣ م طبع تبريز .

عن يد وهم صاغرون ، وهذا الحكم زائل عن مرتكب الكبير ، لأنهم لا يقاتلون ولا يقتلون .

والضرب الثاني من الكفار هم المشركون ، وقد بين الله تعالى حكم هذا الفريق بقوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق ، فإما منا بعد ، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ، وهذا الحكم الذى حكم الله به تعالى فى المشركين من العرب وغيرهم لا ينطبق على المرتكبين العصاة الذين يصدقون النبى ولا يعملون بما أمر ، وينتج من هذا أنهم ليسوا من هؤلاء أيضاً ، ولا يعدون كافرين إذن بأى نوع من أنواع الكفر .

ثالثها — أن صاحب الكبيرة قد ثبت فى السنة أنه يدفن فى مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، ويرث من قرابته المؤمنين ، وذلك لا ينطبق على الكفار ، وبهذا يتبين أن مرتكب الكبيرة ، لا يعد كافراً ، لأن الكافر لا يدفن فى مقابر المسلمين ، ولا يصلى عليه ، ولا يرث من المسلم .

ومن مجموع هذه الأدلة يظهر أن مرتكب الكبيرة لا يمكن أن يعد مؤمناً ، لأن صفات الإيمان التى ذكرت فى الدليل الأول لا تنطبق عليه ، ولا يعد كافراً ، لأن حكم الكفار الذى ثبت فى القرآن وفى السنة لا ينطبق عليه ، فهو لا ينحدر إلى الكفر ولا يعلو إلى الإيمان ، وهو بهذا فى منزلة بين المنزلتين ولا يعد منافقاً ، لأن المنافقين الذين لا يؤمنون بما جاء به النبى كفار ، وقد سمته الأمة كلها فاسقاً ، فيبقى على هذه التسمية التى لا ترقى إلى درجة الإيمان ، ولا تنزل به إلى الكفر ، وقد قالوا إنه يصح أن يطلق عليه اسم مسلم ، ولا يمكن أن يسمى مؤمناً ، لأن الإيمان يقتضى الطاعة ، ولا طاعة منه .

١٧٤ — هذا ما يمكن أن يساق لإثبات أن الفاسق فى منزلة بين الإيمان والكفر ما دام مصراً على معاصيه ، لا يتوب .

وقد ساق هذه الأدلة واصل بن عطاء ، ونقلها عنه صاحب المنية ، وقد قررنا

أن الإمام زيداً رضي الله عنه كان يذاكر واصلاً هذه المسألة وغيرها ، والنقي تفكيره فيها في الحملة مع تفكيره .

وهذا القدر يتفق فيه رأى مذهب زيد ومع الرأى الذى اشتهر عن الإمامية من بعد ، ولكن المعتزلة يقررون أن الفاسق إذا مات ولم يتب يكون مخلداً في النار ، ولا يعاقب بقدر ما ارتكب من كبائر مصرأ عليه ، ولعله قد يستدل لهم بأن ارتكاب الكبائر ، والإصرار عليها من غير توبة ، لا ينطبق عليه وصف المؤمنين الذين بشروا بالجنة ، وإذا كانوا غير مبشرين بالجنة ، فليس لهم إلا النار ، وإنما للجنة أبداً ، أو النار أبداً ، وعلى ذلك يكون إخراجهم من حظيرة الإيمان يلزمه حتماً الحكم عليه ألا يدخل الجنة ، وأن يكون مخلداً في النار ، ويكون هذا القول بقوله تعالى في بعض مرتكبي الذنوب إنه مخلد في النار ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ، وغضب الله عليه ولعنه ، وأعد له عذاباً عظيماً » ولكن الإمام زيد والإمامية يرون أنه من أهل القبلة فيعذب بمقدار ما أذنب ثم يكون مع أهل الجنة .

١٧٥ - وينبى على الكلام في مرتكب الكبيرة الكلام في زيادة الإيمان ونقصه ، فهل الإيمان يزيد وينقص ؟ لقد اختلف العلماء في ذلك ، فبعض العلماء قال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه النصديق والإذعان ، فلا يزيده العمل ولا ينقصه ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ، وبعض العلماء قال : إن الإيمان يزيد وينقص ، وبكثرة الطاعات يزيد ، وبالعصيان ينقص ، وبعض العلماء قال : إنه يزيد ولا ينقص مادام قد حصل الإذعان والنصديق .

ولو أننا أردنا أن نأخذ من قول الإمام زيد في مرتكب الكبيرة رأيه في زيادة الإيمان ونقصه ، لكان الرأى الوحيد الذى يدل عليه رأيه في مرتكب الكبيرة هو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . على معنى أن المعاصى لا تنقصه والطاعات لا تزيده ، وعلى معنى أن الإيمان الصحيح يقتضى العمل حتماً ، فالعمل والإيمان

متلازمان ، فليس نظره كنظر أبي حنيفة الذى يقول : إن الإيمان لا تنقصه المعصية ، ولا تزيده الطاعة ، لأنه حقيقة ثابتة فى القلب ، بل له نظر آخر ، وهو أن الإيمان والعمل متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، فمن لا يعمل عاص ومرتكب كبيرة .

وتلك مسألة يتفق فيها مذهب زيد وهو مذهب المعتزلة مع بعض الفلاسفة الشرقيين الذين يقررون أن الإخلاص فى طلب الحقيقة يدفع إلى المعرفة المستقيمة ، والمعرفة المستقيمة يكون معها الإيمان الصادق ، والإيمان الصادق يستلزم حتما العمل الصالح ، والسلوك القويم ، فهى كلها نقط فى خط مستقيم واحد ، يبتدىء بالإخلاص وينتهى بالعمل الصالح .

٣ — قوله فى القدر

١٧٦ — قلنا إن العصر الذى عاش فيه الإمام زيد قد وجدت فيه آراء متضاربة حول فعل الإنسان بجوار الإيمان بالقدر ، وقلنا ، إن الجهمية أو الجبرية قالوا إن الإنسان ليس له أى إرادة فى فعل نفسه ، وليس بمختار فيما يفعل ، بل هو فى أفعاله كالريشة فى مهب الريح تحركها ، ولا تحرك نفسها ، ونسبة الأفعال إليه ليست على الحقيقة ، بل هى كقول البقائل : مات زيد ، ونبت الزرع ، وجرى الماء ، وتحرك الشجر ، وأينع الثمر ، وما لشيء من هذه الأشياء اختيار فيما ينسب إليها ، وبذلك آمنوا بظاهر الإيمان والقدر .

وبجوار هؤلاء كان القدرية الذين نفوا القدر ، بمعنى تقدير الله الأزل فى عباده المكنون بما يكون من العباد من خير وشر ، بل قالوا الأمر أنف أى أن علم الله تعالى بالأمر هو فى وقت وقوعه ، وقد نسب ذلك القول إلى معبد الجهنى الذى أعلن قول الذين تسموا بالقدرية ، فقد رأى بعض الناس يعتذر عن المعصية بأن

ذلك قدر الله تعالى ، فقال : « لا قدر ، والأمر أنف » ، أى الأمور يستأنف العلم بها ، وكأنه لا علم لله فى الأزل ، ولا إرادة لله تعالى فى الأزل .

نظر زيد فى هذه الآراء فوجد فيها انحرافاً ، إذ الأول يؤدى إلى إسقاط التكليف ، لأنه لا تكليف إلا مع الاختيار ، ولا اختيار مع نفي الإرادة البشرية ، بل إن الإنسان على مقتضى هذا رأى تكون معاصيه منسوبة إلى الله تعالى ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

والقول الثانى فيه انحراف أشد إذ ينفي علم الله الأزل ، وإرادته الأزلية ، وينفي نصوص القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام » ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت ، ومثل الآيات الكثيرة التى وصف الله نفسه بالعلم المطلق الأزل ، كقوله تعالى : « والله بكل شىء عليم » وقوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار » .

١٧٧ — وكان لا بد من رأى وسط يقرر علم الله تعالى الأزل ، وإرادته الأزلية ، ويؤمن بالقضاء والقدر ، ولا يسقط التكليف ، وكان ذلك رأى هو الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان فاعلاً مختاراً ، مسؤولاً عما يفعل ، وبمقتضى إرادته وحرية يكون مستحقاً للواب والعقاب . وقد كان ذلك القول رائجاً مشهوراً فى آل البيت ، وفى التابعين ؛ فلم يكن اختيار زيد له بدءاً فى آل البيت رضى الله عنهم ، حتى لقد نسب صاحب المنية والأمل ذلك رأى إلى على زين العابدين رضى الله عنه .

وقد نسب ذلك رأى إلى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ، وقد روى عنه أنه أرسل كتاباً إلى جهرية أهل الشام جاء فيه :

« أما بعد أأأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتهنون عن المعاصى ، وبكم ظهر العاصون ، يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين وخزان مساجد

الفاسقين . « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته والزور على الله شهادته ، أعلى هذا توأيتم ، أم عليه تمايلاتكم ، حظكم منه الأوفر ، ونصييكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاته من لم يدع لله مالا إلا أخذه ، ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو غناه ، فأوجبتم لأخيب خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله وتوبوا تاب الله على من تاب ، وقبل من أناب ،^(١) .

وبهذا يتبين أن ذلك النظر كان رائجاً في آخر عصر الصحابة والعصر الأموي ، وينسب إلى كل آل البيت كما أشرنا فلا غرابة إذا اختاره زيد .

١٧٨ - وحقيقة هذا الرأي الذي اعتنقه زيد أنه يجمع بين الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان حراً مختاراً في طاعاته وفي معاصيه وأن معاصيه ليست قهراً عن الله تعالى ، ولا غلبة عليه ، وإن كان لا يحبها ولا يرضاها ، لأن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ، وقد وضح ذلك النظر الحسن البصري الذي أدركه الإمام زيد ، فقد قال رضى الله عنه : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره ، فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على الله فقد كفر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا فعلوا أو لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم ، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً عن القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التي غيها عنهم ، فإن عملوا بالطاعات كانت المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية كانت الحجة عليهم » .

وفي تليافهم الرسالة التي نقلها المرتضى في المنية والأمل على أنها صورة

(١) المنية والأمل للمرتضى .

لرأى أئمة آل البيت ومنهم الإمام زيد ، وهى رأى المعتزلة — ما يدل على الجمع بين القضاء والقدر ، وإرادة الله الخالدة النافذة ، ويستنبط منها أمور ثلاثة توضح المذهب تمام التوضيح :

أولها — أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يمنع حرية العبد ، ولا عموم سلطان الله تعالى وشمول قدرته .

ثانيها — أن الله تعالى قد أودع الإنسان قدرة على الأفعال باختيارهم ، فهم يفعلون بقوة مردعة أودعهم الله إياها ، ولذلك يقول الحسن إنه القادو على ما أقدرهم عليه ، وإنه المليك لما ملكهم ، وإرادة الإنسان من خلق الله .

ثالثها — أن مشيئة العبد ليست مخالفة لمشيئة الله تعالى ، فالله سبحانه وتعالى لا يعصى قهراً عنه ، وهنا نجد ثمة فرقاً بين الإرادة والمشيئة ، والرضا والمحبة ، فالمشيئة والإرادة قد تكون للمعاصي ، ولكن الرضا والمحبة لا يمكن أن تكون للمعاصي ، فالله سبحانه وتعالى يريد المعاصي التي وقعت من العبد ولا يحبها ، وإرادته سبحانه وتعالى خفية لا يعلمها أحد ، حتى تقع ، ولكن للعبد الإرادة الحرة المختارة التي يكون بها التكليف .

١٧٩ — وإن هذا الكلام يعد مذهب آل البيت في نظر صاحب المنية الأمل ، ونعتقد أن نسبته على الأقل إلى الإمام زيد صحيحة ، وهو يدل على أن الإرادة والأمر غير متلازمين ، فالله سبحانه وتعالى يأمر بالطاعة ، وقد تقع المعصية بمشيئته منه ، كما صرح بذلك الحسن البصري ، ولكن الأمر يتلازم مع المحبة والرضا ، فلا يمكن أن يرضى الله تعالى عن فعل لم يأمر به ، ولا يحب الله فعلاً نهى عنه .

ولكن رأى المعتزلة من بعد أن الإرادة والأمر متلازمان ، فالله سبحانه وتعالى لا يأمر بأمر إلا إذا كان يريد وقوعه ، ولا ينهى عن شيء إلا إذا كان لا يريده ، وإذا وقع فبغير إرادته .

وبإني لا أجحد فيما بين يدي من المصادر ما يدل على أنه كان يرى أن الأمر

والإرادة مثلاً زمان ، لأنه يؤدي إلى أن يعصى الله غلبة ، وما كان الله تعالى ليُغلب ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٣ - نقي البداء

١٨٠ - قلنا إن الكيسانية كانوا يقررون أن البداء أصل عندهم ، وأنهم يقولون إن الله يبدؤله ، أى أن علم الله تعالى يتغير وإرادته تتغير ، وإن القدرية قرروا أنه لا قدر والأمر أنف ، أى أنه يدبر الأمر عند نزوله ، أو عند إرادة نزوله . وقد سرى القول بالبداء إلى غيرهم فذكروا أن من أوصاف الله سبحانه وتعالى البداء ، أى إيقاع حوادث جديدة ، وقد أخذوا ذلك كما يقولون من ظواهر النصوص ، ومن المقررات الشرعية التي تجرى على السنة الناس من غير أن يوجد نكير لها ، فيقولون إن الله تعالى قال في كتابه العزيز : « يحوا الله ما يشاء ويتب وعنده أم الكتاب » وقال تعالى : « وبدأ لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » وقد تواردت الأخبار عن الرسول في الدعاء ، والله يقول : « ادعوني استجب لكم » وإجابة الدعاء من هذا القليل ، وقالوا إن البداء في الكونيات يقابل النسخ في الأحكام ، فكما أن النسخ جائز في الأحكام التكليفية والآيات ، كما قال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ،^(١) فكذلك النسخ في الكونيات وهو دليل على قدرة الله تعالى .

وقد خالف الإمام زيد هذه الأقوال كلها ، وقرر أن علم الله تعالى أزلي قديم ، وأن كل شيء بتقديره سبحانه ، وهو عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال وكل شيء عنده بمقدار ، وإنه من النقص في علم الله تعالى أن يغير إرادته لتغير عليه ، فكيف يتغير عليه وقد قدر كل شيء تقديراً ، وكما أن علم الله تعالى أزلي قديم بقديم ذاته الطية كذلك إرادته سبحانه وتعالى أزلية تديمة بقديم ذاته ، فما يقع من شيء

(١) راجع في هذا القول المفيد طبعة تبريز ص ٩٤ ، ٩٥

إلا قد كتبه ، والله قد كتب في لوحه المحفوظ كل ما سيقع من العباد ، وما ينزل بالعباد ، وعلم الله تعالى الأزلى ، وإرادته القديمة الخالدة لا ينافيان أن يفعل العبد ما يفعل مختاراً ، لأنه بعلم الله ، وإرادته ، وإن لم يكن برضاه ومحبه .

والدعاء وغيره لا يغير المقدور ، ولكنه يظهره ويكشفه ، والله سبحانه . قدر في علمه الأزلى الدعاء وإجابته ، وقوله تعالى : « يمحوا ما يشاء ويثبت » لا يقتضى بداء ، بل يسجل إرادته الدائمة وعلمه الثابت الأزلى ، فلا إرادة فوق إرادته ، وقد أحاط علمه بكل شيء ، كما قال تعالى : « قد أحاط بكل شيء علمه » ، وقال تعالى : « والله بكل شيء عليم » ، وقوله تعالى : « بل بدأهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . يدل على مُبدؤ بعض مكنون علمه لهم ، وقد كانوا لا يحتسبونه ، ولا يقدونه ، ولكنه في علم الله ثابت لا يتخلف .

ومن لإمامية من يتفق رأيهم مع هذا الرأي وهو رأى الجمهور ، وهو رأى الإمام زيد رضى الله تبارك وتعالى عنه .

٤ — لا رجعة

١٨١ — ابتدعت الكيسانية فكرة المهدي وفكرة الرجعة ، وأكثر الإمامية على أن الرجعة ستكون لمن محض للإيمان ، ومن محض للعصيان ، وينسبون ذلك إلى الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال في الرجعة إنما يرجع إلى الدنيا عند قيام القائم (أى المهدي) من محض للإيمان محضاً ، أو محض للكفر محضاً ، فأما ما سوى هذين فلا رجوع لهم إلى يوم المآب ، وفسروا الرجعة على هذا بأنه عند عودة المهدي المنتظر يعيد الله أقواماً آمن اهتدوا وطلبوا ليريهم آياته وينصرهم على يد المهدي الذى يزيل الباطل ويرفع الحق ، ويعيد الله تعالى أولياء الشيطان فيزدادون عتوا فينتقم الله منهم على يد المهدي لأوليائه المؤمنين ، ويجعل لهم النصرة عليهم ، فلا يبقى منهم أحد إلا وهو في غم بسبب العذاب

الذى نزل به وتصفر الأرض من الطغاة ، وليكون الدين لله تعالى ، ولا غرابة في أن يعيدوا عاتين ظالمين بعد موتهم ، فقد قال الله تعالى فيهم بعد الموت : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا إلى ما نهوا عنه (١) » وبعض الإمامية قال إن الرجعة ليست رجعة الأجسام التي قبض الله أرواحها ، إنما الرجعة رجعة الدولة ، وذلك لأن المهدي المنتظر يعيد دولة الحق ، ويبيد أهل الباطل .

والإمام زيد قد نفي فكرة المهدي المنتظر ، فنفى معها فكرة الرجعة ، لأن الرجعة كما يصورها الإمامية ومن قبلهم الكيسانية تقتضى وجود المهدي ، وبما أنه لا مهدي في نظر الإمام زيد ، لأن الإمام يجب أن يكون غير مستور ، وأن يدعو لنفسه ، فلا يوجد إمام مكتوم ولا مغيب ، بل يوجد إمام يحكم ويدعو لنفسه ، بل يرفع السيف لنصرة نفسه على من يخالفه ، وإمامة المفضول تكون إمامة إن ارتضاها الناس ورأوا فيها المصلحة ، كما رأينا من قبل .

٥ — لا معجزة للأئمة

١٨٢ — قرر الإمامية أن الأئمة معصومون عن الخطأ والزلل ، وأن لهم منزلة تقارب منزلة النبي ، والمرتبة التي يعلو بها النبيون عليهم أنه لا وحي ينزل عليهم ، وقالوا إن علمهم لدى أي هو بفيض من الله العلي الحكيم ، العليم الخبير ، وأن كلامهم حجة يؤخذ به ، سواء أكان في تفسير القرآن والأحاديث الصحيحة عن النبي ، أم كان فيما يقررون من أحكام ، وأحكامهم في ذاتها سنة .

ولذلك كان لا بد أن تكون لديهم حجة تثبت إمامتهم والوصاية لهم ، وأن الله تعالى قد أفاض عليهم بالإشراق العلي ، الذي يجعلهم لا يخطئون في قول ، ولا يزلون في عمل ، وذلك إذا لم يكن نص ، هو المعجزة ، فهم يقولون : « العلم

(١) راجع الكتاب المذكور ص ٤٥ ، وتصحيح الاعتقاد ص ١٨٨ طبع تبريز .

بالإمام قد يكون بالنص تارة ، وبالمعجزة أخرى ، فتي نقل الناقلون النص عليه من وجه يقطع العذر ، فقد حصل الغرض ، ولكن إن لم ينقلوه ، وأعرضوا عنه وعدلوا إلى غيره فإنه يجب أن يظهر الله على يديه علماً معجزاً يبينه عن غيره ، ويميزه عن عداه ، ليتمكن العلم به والتمييز بينه وبين غيره .

وإنه لا مانع عندهم من أن تجرى المعجزة على يد من ليس نبياً مادام محتاجاً لإثبات ما يحتاج النبي لإثباته بالمعجزة ، لأن « المعجزة هو الدال على صدق من ظهر في يده على ما يدعيه ، ويكون ذلك كالبيئة له ، لأنه يقع موقع التصديق ، ويجرى محرى قوله له : « صدقت فيما تدعيه على » ، وإذا كان هذا حكم المعجز لم يتمتع أن يظهره الله على يدعى الإمام ، ليدل به على عصمته ، ووجوب طاعته ، والالتقياد له ، كما لا يتمتع أن يظهره على يدى من يدعى النبوة ،^(١) .

هذه آراء الإمامية التي ابتدأ الكلام بها المختار الثقفي ، ثم نظم القول فيها الإمامية الإثنا عشرية من بعده ، ولكن الإمام زيدا لا يرتضى شيئاً من هذا ، ذلك لأنه يرى أن الإمام من بنى فاطمة رجل ككل الناس ليس بمعصوم عن الخطأ ، وليس عليه فيضاً ولو إشراقاً ، بل عليه بالدرس والبحث ، ويخطئ ويصيب كغيره من الناس ، وما دام كذلك فإنه لا يحتاج إلى خارق للعادات ، لأنه لا يوجد فيه ما يحتاج لإثباته بمعجزة ، بل إنه يتقدم بالدعوة لنفسه ، بالحجة والبرهان ، ويحمل بالسيف المناوئين له ، الآخذين بالبدعة التاركين للسنة .

وفوق ذلك فإن المعجزة أى الأمر الخارق للعادة الذى يتحدى به لا يكون إلا للنبين ، لأنهم وحدهم الذين يتكلمون عن الله سبحانه وتعالى فيحتاجون إلى بينة عن الله تصديقهم ، وتلك هى المعجزة ، وليس الإثمة في نظر الإمام زيد رضى الله عنه وعن آبائه الكرام قد بلغ مبلغ التحدث عن الله سبحانه .

ويجب أن نفرق هنا بين المعجزة التي تقترن بالتحدى والخارق للعادة

(١) تلخيص الشافى للطوسى ص ٣١٠ طبع حجر بفارس .

الذى لا يقتزن بالتحدى ، فإن ذلك يجوز أن يجرى على أيدي الناس ، ولا يختص به الأئمة من دون الناس ، فإن جمهور العلماء قد قرروا جوازه ، وسموا ذلك كرامة ، بل منهم من جوز أن يقع ذلك على يد غير المسلم ، وسموا ذلك استدراجاً .

٦ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١٨٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اعتقادي في نظر المعتزلة ، وقد وردت بذلك الآيات الكثيرة ، مثل قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » وقد قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » .

وإن الأمر بالمعروف يوجب أن ينادى المؤمن بالحق ويجهر به لا يخشى فيه لومة لائم ، إلا إذا عجز عجزاً مطلقاً عن ذلك وكان في هذا كحال المضطر أو المكره ، فإنه يرخص له في السكوت لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، ولكن مع ذلك - الأفضل أن يجهر ، لقوله ﷺ : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ، وقال عليه السلام : « خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

وقد كان على هذا النظر الإمام أبو الشهداء الحسين بن علي رضي الله عنهما ، فإنه قد خرج رضي الله عنه على يزيد بن معاوية ، لأنه رأى ظلماً يعلو ، وحقاً يدفع ، ولكن خذله أهل العراق ، كما تباطأوا عن نصرته أيّيه من قبل .

ولقد جاء من بعد ذلك ابنه علي زين العابدين ، وقد رأى ما جرى لأبيه ، وما كان بمن أظهروا له النصرة ، فسكن رضي الله عنه ، لأنه رأى من الحكمة

ألا يخرج إلا ومعه العدد والقوة ، ولأن تلك الحوادث جعلته يشك في وجود النصراء الأقرباء في اعتقادهم ، فانصرف إلى العلم غير راض ولا مطمئن للباطل ، وكذلك فعل محمد بن الحنفية بعد مقتل أبيه الإمام على كرم الله وجهه .

ومن هنا تولد عند الشيعة مبدأ التقية ، وهي السكوت عن مقاومة الباطل من غير رضا به ، وقد رخص في التقية بقوله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تنقوا منهم تقاة ، ويحذرکم الله نفسه ، وإلى الله المصير ، فالنص على الترخيص في موالاته الكافرين اتقاء شرهم ، وتقية لأذاهم إن لم تكن قوة تدفعهم وتغلبهم - هو مبدأ التقية الذي اشتهر عند الإمامية ، ونقلوا عن أئمة آل البيت كعلي زين العابدين ، وابنه محمد الباقر ، وحفيده أبي عبد الله جعفر الصادق ، رضى الله عنهم أجمعين — أنهم أخذوا بها .

وقد قرر الإمامية على هذا الأساس أن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس ، وقد تجوز في حال الخوف على المال ، ولضرب من الاستصلاح ، وقد تكون واجبة ، ولا تجوز في حال قتال الشيعة أو قتلهم ، كما لا يجوز إذا كان السكوت يؤدي إلى استفساد أمر الدين .

وفي جوازها أو وجوبها يروون عن الإمام جعفر الصادق أنه قال : « التقية ديني ودين آبائي » وأنه قال : « من لا تقية له لا دين له » (١) .

١٨٤ — هذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد آمن به زيد رضى الله عنه ، واعتبره أصلاً من أصول الإسلام ، وروى أنه رخص في التقية ، فبأيهما كان يأخذ؟ يظهر لي أنه في أولى حياته وفي وقت انصرافه للدراسة كان يأخذ بمبدأ التقية ، ولذا كان ينادى هشام بن عبد الملك بقوله : « يا أمير المؤمنين ، وما كل ذلك ليسوغ في نفسه إلا إذا كان يقوله تقية ، حتى إذا حسب أنه اجتمعت له قوة ونصراء ، أخذ يتركها

(١) حاشية تصحيح الاعتقاد ص ٢٢١ .

ثم لما تجداه هشام وحاول إذلاله لم يجد مناصاً من الخروج أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، داعياً إلى الحق الذي لا ريب فيه ، ومهما يكن من أمر حياته فمن المؤكد أنه بعد أن درس الفرق المختلفة ، والتقى بأهل العراق غلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وصار يؤثر أن ينادى بالحق عن أن يسكت على الظلم ، وذهب شهيداً في سبيل الحق ، وصدق عليه قول النبي ﷺ : « خير الشهداء رجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

٧ — الصفات ليست غير الذات

١٨٥ — في ذلك العصر ظهر الكلام في الصفات ، ففريق من العلماء أثبت أن الله تعالى متصف بكل ما اشتمل عليه القرآن من صفات ، فهو قادر عالم سميع بصير متكلم مريد ، والصفات غير الذات ، فعلم الله تعالى غير ذاته ، ولكن صفات الله تعالى إذا اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين ، فإن صفات الله تعالى تليق بذاته ، ولا تشابه صفات المحدثين في شيء ، وهناك طائفة من الحشوية شبهت الله بالمخلوقين ، وقد ظهر هؤلاء في عصر زيد كما نوهنا من قبل ، وكان في هذا العصر النصارى يقولون بالآقائيم الثلاث الآب والابن وروح القدس ، ويزعمون أن هذه صفات الله تعالى كما كان يروج النسطوريون الذين كانوا يعيشون مع المسلمين .

وقد رأى واصل بن عطاء أن الصفات غير الذات ، وواصل كان صديقاً لزيد ويتلاقى معه في جملة من الآراء ، إلا ما كان يمس قتال علي ومخالفه ، فقد اشتهر عن واصل أنه كان يقول : أحد الفريقين على الحق بيقين ، والآخر مبطل بيقين ، ولكن لا يعلم واحد منهما ، فما كان زيد يوافقه على ههنا ، وما وافقه أحد من جمهور المسلمين على ذلك ، فأرفق الناس حكماً على معاوية ما قالوا : إنه كان في مرتبة تنلاقى مع علي ، بل قالوا إنه كان على الباطل ، ولكن كان متأولاً .

وإذا كان زيد يتفق في جملة من الآراء مع واصل بن عطاء ، وهذا رأى واصل في الصفات ، فإنه يصح لنا أن نقول : إن رأى زيد في الصفات كان هو رأى واصل ، وتفصيل ذلك الرأى أن الله تعالى يتصف بأنه حي قادر سميع بصير ، ولكن بذاته ، ومن غير قدرة زائد على الذات ، ولا سمع زائد على الذات ، وذلك ليتفادوا قول الحشوية ، وليتفادوا قول النصارى الذين ادعوا أن الأقاليم الثلاثة صفات للذات العلية ، وقد كفرهم الله تعالى لأنهم قالوا إن الله ثالث ثلاثة .

وقد صرح التبيح المفيد بأن الريدية على إثبات وصف الله تعالى بالصفات التي جاءت في القرآن والسنة على أنها ليست معاني غير الذات ، وقد صرح بذلك في كتابه أوائل المقالات^(١) .

وهناك أمر يتعلق بصفة الكلام قد أثير في ذلك العصر وخصوصاً عندما تكلم العلماء في مسألة خلق القرآن التي أثارها الجعد بن درهم ، وقتله خالد بن عبدالله القسرى ، فقد أثير بسبب ذلك الكلام أن الله تعالى صفة قديمة تسمى صفة الكلام ، فإن القرآن لم يذكر هذه الصفة مقرونة بالذات العلية ، كسميع وبصير ، ولكن ذكر الفعل منسوباً إلى الله تعالى ، فقال سبحانه : « وكلم الله موسى تكليماً ، وقال سبحانه : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، » .

ولذلك قال بعض العلماء : إن كلام الله محدث ، لأنه سبحانه لم يتصف به ، بل صدر عنه حدوثه ، وقد نسب ذلك القول الشيخ المفيد النعماني للشيعنة الإمامية وأكثر الزيدية ، فهل كان على هذا الرأى الإمام زيد ؟ لا نجد نصاً يصرح بأنه كان يرى ذلك القول ، ولذلك نمسك عن هذا ، ولا نحسب أنه قاله ، وإن كان القول ينسب إلى الإمامية وأكثر الزيدية .

· (١) أوائل المقالات ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ طبع تبريز .

٨ — التكليف بالعقل

١٨٦ — هذا موضوع له صلة بالفقه ، وهو من الموضوعات التي أثارها المتكلمون وأثارها علماء أصول الفقه منهم ، فقد نظروا في سلطان العقل أو في قدرته في إدراك الحسن والقبيح ، والتكليف بناء على إدراكه ، وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها — أنه لا تكليف إلا بالشرع ، وأن العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً إلا ببيان الشارع له ، فلا حسن في الأشياء يعد ذاتياً يدركه العقل من تلقاء نفسه ، فيجب عليه أن يفعل ، ولا قبح في الأشياء يعد ذاتياً ، فيجب بحكم العقل ألا يفعل ، وعلى هذا الرأي كثيرون من علماء السنة .

القول الثاني — قول الإمامية على حد كلام الشيخ المفيد محمد بن النعمان ، وهو قريب من القول السابق ، وهو يجعل للعقل حكماً بالتكليف ولكنه يحتاج إلى السمع ، فلا بد من رسول ، ويقول في ذلك : « اتفقت الإمامية على أن العقل في علمه ونتائجه يحتاج إلى السمع وأنه غير منفك عن سماع يلبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول » (١) .

وهذا الرأي مضمونه أن العقل له عمل في التكليف ، ولكن بعد مجيء السمع ، فلا تكليف إلا بالسمع ابتداء ، ولا عقاب ولا ثواب إلا بالسمع ، لقوله تعالى : « وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا » ، وإذا كان بعض الإمامية قد اعتبر العقل مصدراً من مصادر الحكم التكليفي ، فإن ذلك يكون بعد الرسالة المنبهة للمعرفة الهادية للعقل لكيلا يضل وهذا رأي زيد .

القول الثالث — أن العقول المجردة تدرك الحسن والقبح للأشياء ، وبها يكون الإدراك ، ويكون معه التكليف .

(١) أوائل المقالات ص ٤٤ .

١٨٧ — وإن هنا أمراً له صلة بهذا الموضوع ، وهو وجوب الصالح لله تعالى ، فلا يفعل سبحانه وتعالى إلا ما هو صالح لعباده ، وإن ذلك مذهب الإمامية ، وقد قال الشيخ المفيد بن النعمان : « إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم ، وأنه لا يذخرهم صلاحاً ولا نفعاً ، وأن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير ، وكذلك من أفقره ، ومن أصحبه ، ومن أمرضه فالقول فيه كذلك ، ويقول في ذلك أيضاً : « وإن عدل الله تعالى جل اسمه وجرده وكرمه يوجب ما وصفت ، ويقضى به ، ولا يجوز منه خلافه ، لاستحالة تعلق وصف العبث به ، أو البخل... وهذا رأى جمهور الإمامية ، والبغداديين من كافة المعتزلة ، وكثير من المرجئة والزيدية . والبصريون من المعتزلة على خلافه ،^(١) .

وإن الذين خالفوا هذا الرأى وهو وجوب اعتقاد أن الصلاح فيما اختار الله ولا يختار إلا صالحاً - قسمان :

قسم قال إن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، فالخير ما يفعله بعباده ، والصالح ما ينزله بهم ، وليس ذلك بواجب له ، ولا واجب عليه ، بل إنه كما يتصور أن يفعل ما فعل ، ينصور أن يفعل نقيضه ، وهذا الرأى والرأى الأول يتفقان في أن الصلاح علم من قبل الله وحده ، ولا يتعرض لكون الأشياء لها حسن ذاتى ، أو ليس لها حسن ذاتى .

والفريق الثانى — يرى أن الأشياء لها حسن ذاتى وقبح ذاتى ، وأن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بالأشياء التى يكون لها قبح ذاتى ، ومستحيل أن ينهى عن أشياء لها حسن ذاتى .

وإننا لا نعرف الصالح من أمر الله ونهيه فقط ، بل نعرف من أنفسنا أو على الأقل نعرف بعضه .

(١) الكتاب المذكور ص ٦٢ ، ٦٣ .

وإن رأى الأول وهو أسلم الآراء ، وقد قال صاحب كتاب أوائل المقالات إنه رأى الزيدية ، وإنه أقرب إلى أن يكون تفكير الإمام زيد رضى الله عنه ، ولذلك أجمعت عليه الزيدية ، ولم يكن من مسائل الخلاف بينهم .

١٨٨ — وإنه لا بد أن تتكلم هنا فى الموضوع ، وقد نوهنا بعبارات تتعلق به ، وهو الحسن الذاتى للأشياء والقبح الذاتى .

وقد اختلف العلماء فى ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها — قول معتزلة البصرة ، إن الحسن والقبح صفتان ذاتيان لبعض الأشياء ، وأن هناك أشياء تترد بين النفع والضرر ، والخير والأشياء ، فالأمور الحسنة لذاتها لا يمكن إلا أن يأمر الله بها ، والأمور القبيحة لذاتها لا يمكن إلا أن ينهى الله سبحانه وتعالى ، وأما الأمور المترددة بين الحسن والقبح ، فإذا أمر الله سبحانه وتعالى بها فهي حسنة وإذا نهى الله سبحانه وتعالى عنها فهي قبيحة .

وقد بنوا رأيهم على أن هناك أفعالا وأقوالا لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ويذم من لم يفعلها ، ويمدح فاعلها ، وعكس ذلك أمور أخرى ، فالصدق والعدل من الأمور الحسنة التى لا يشك فى حسنها ، والظلم والكذب والغدر والخيانة من الأمور التى لا يشك عاقل فى قبحها ، وإن العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها علم ضرورى يدركه العقل من غير دليل وبرهان ، ولذلك تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين وغير متدين .

والأمور التى تتردد بين الحسن والقبح يكون حسنها وقبحها تبعاً لأمر الشارع ونهيه تكون حسنة إن أمر بها الشرع ، وقبيحة إن نهى عنها .

١ — وقد رتبوا على ذلك أن أهل الفترة ، ومن يكونون فى المجاهل مكلفون بعقولهم أن يفعلوا ما هو حسن لذاته وأن يمتنعوا عما هو قبيح لذاته فلا يحل لهم أن يظلموا ، ولا يسوغ لهم أن يكذبوا ، ويجب عليهم أن يصدقوا وأن يعدلوا .

٢ — ورتبوا على ذلك أيضاً أنه إذا لم يكن نص يكونون مكلفين ما يقضى به العقل في الحكم على الأشياء من حسن ذاتي أو قبح ذاتي .

٣ — كما رتبوا على هذا أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بما هو قبيح لذاته ، ولا أن ينهى عما هو حسن لذاته ، وهو خالق كل شيء بإرادته ، ومنظم أحكامه بحكمته .

والقول الثاني — قول طائفة من علماء الكلام ، وقد نقل ذلك القول عن أبي حنيفة التي التقى بالإمام زيد ، وخلاصته أن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ، وأن الله تعالى لا يأمر بما هو قبيح في ذاته ، ولا ينهى عن أمر هو حسن في ذاته ، وهم كأصحاب القول الأول يقسمون الأشياء إلى أشياء حسنة لذاتها ، وقبيحة لذاتها ، ومتردة بين الحسن والقبح أو الخير والشر ، فهم بهذا القدر يتفقون مع أصحاب القول الأول ، ولكنهم يختلفون عنهم بعد ذلك ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى السمع ، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يكلف ، وهو الذي يجازي من يكلفه بالخير أو العذاب ، وكل مجزى بعمله ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

وإن ذلك هو الأقرب لرأى الإمام زيد ، لأنه المنقول عن الزيدية ، ولأنه رأى أبي حنيفة الذي تلميذ للإمام زيد عندما جاء بالكوفة ، ولأنه هو المعقول المعتدل في ذاته ، ولقد قال بعض العلماء في ذلك الرأي : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقاً للثواب أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم ، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب . »

والقول الثالث هو رأى علماء الحديث والأثر ، وقد كانوا كثيرين في عصر الإمام زيد رضي الله عنه ، وهؤلاء يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ، ولا قبح

ذاتي ، وإن الأمور كلها إضافية ، وإرادة الله تعالى في الشرع وفي كل شيء مطلقة لا يقيدتها شيء ، فهو خالق الأشياء ، وهو خالق الحسن والقبح ، وأوامره هي التي تحسن ، وهي التي تقبح ، ولا تكليف بالعقل ، ولا يجب الأمر بالحسن ولا النهي عن القبيح ، والله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . والنكليف بأوامر الله تعالى ونواهيه ولا ثواب ولا عقاب إلا بطاعة الشارع أو مخالفة نواهيه ، ولا عبرة بأوامر العقل أو نواهيه ، إنما العبرة بأوامر الشارع الحكيم ونواهيه وسننهم هذا الموضوع بيان أوفى عند الكلام في فقهه إن شاء الله تعالى .

الخلاصة :

١٨٩ — هذه جملة آراء زيد في المسائل التي أثرت حول العقيدة في عصره ، وكان لا بد أن نخوض فيها ، لأن الشهرستاني في الملل والنحل والمرتضى يقرر أنه قد اختار أكثر منهاج المعتزلة طريقاً لدراسة هذه المسائل المتعلقة بالاعتقاد ، وقد أخذناها بالاستنباط ، لأننا لم نجد كلاماً للإمام زيد صريح في هذه المسائل ، ولقد كان طريقنا في استنباط رأيه في هذه المسائل يقوم على أمور ثلاثة :

أولها — أن يكون ذلك رأياً لواصل بن عطاء الذي صاحبه وقدر علماء النحل أنه اختار منهاجه وطريقه ، أو كان كلاهما على منهاج واحد وآراء واحدة ، فاعتبرنا كل كلام لواصل في هذه المسائل هي آراء للإمام زيد إلا ما يكون قد ثبت أنه لم يقله أو لم يكن من المعقول أن يكون قد قاله ، كقول واصل إن علياً في قتاله معاوية لم يكن الحق لعل بيقين ، فليس ذلك نظر أهل البيت بالاتفاق ، وقد قال الشهرستاني إنه أخذ بآراء واصل فيما عدا هذه ، فحق علينا أن نقرر هذه الحقيقة .

ثانيها — أن ما ينسب إلى الزيدية من أقوال ، ونراه في ذاته معقولا وقريباً من منطق الإمام زيد وتفكيره فإننا نقرر أنه رأي زيد رضي الله عنه ، لأن الزيدية إذا استثنينا الجارودية منهم يتلافون في أكثر آرائهم مع الإمام زيد ، فهم له في الجملة متبعون .

ثالثها — أن ما يقوله بعض المتصلين به أو الذين ثبت اتصالهم به نعتبه إذا اتفق ما يقوله الزيدية أو ينسب مركزاً للنسبة تلك الأقوال إليه .

وإنه باستقرار المسائل السابقة التي ذكرناها رأيا الإمام زيد لا تخرج عن آراء الذين ثبت من تاريخ الفرق أنهم يتلاقون في تفكيرهم معه ، أو أقوال للزيدية زكيت بأقوال تلاميذ الإمام .

١٩٠ — وقبل أن نترك الكلام في آراء الإمام زيد في أصول الدين يجب أن نقرر حقيقتين :

إحدهما — أن الإمام زيدا رضى الله عنه قد أوتي عقلا علمياً فلسفياً ، فإن المسائل التي نسب إليه الخوض فيها لا يمكن أن يخوض فيها إلا من أوتي عقلا فلسفياً عميقاً متأملاً ، وذلك كان شأن زيد ، فهو فوق كونه إماماً في السياسة هو فيلسوف عميق النظر .

الثانية — أن المسائل التي جرى فيها الخلاف هي حول العقيدة ، وليست من لها ، فالعقيدة الإسلامية في أصلها ليست موضع خلاف والله أعلم .

فقهه

١٩١ — قد تواترت الأخبار عن زيد بأنه كان فقيها ، وقد بنى فقهه على الحديث ، وعلى الرأي ، ولم يقتصر في حديثه على أحاديث أهل البيت ، بل أخذ عن غيرهم ، فتلقي أحاديث أهل البيت جميعاً ، وفقهم ، وتلقى أحاديث الصحابة غير علي وفقهم ، وقد قال في ذلك القاسم بن عبد العزيز من محدثي الشيعة الزيدية وفقهائهم .

« كان زيد بن علي شامة أهل زمانه ، وجوهرة أقرانه ، وإمام أهل بيت النبوة في وقته عليه السلام ، يعرف في وقته بحليف القرآن ، له في الزهد والكرم ومحاسن الأخلاق ما ليس لغيره من أهل زمانه ، فتح الله عليه بالعلم بعد أن أخذ منه على جماعة من فضلاء الأمة ، كأبيه الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام ، وجابر بن عبد الله الأنصاري الصحابي ، ومحمد بن أسامة بن زيد وغيرهم من أبناء الصحابة ، وفتح الله عليه بأعظم مما أخذ من الثقات ، حتى قال أخوه الباقر عليه السلام : والله لقد أوتي أخى زيد علماً لدنيا ، فاسألوه ، فإنه يعلم ما لا نعلم ،^(١) .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أحدهما — أن زيداً رضى الله عنه تلقى علم آل البيت عن أبيه ، ولكن يجب أن يفرض أنه أتم تعلم علم آل البيت عن أخيه الباقر الذي كان التفاوت بينهما في السن يسمح بأن يكون الباقر رضى الله عنه في مثل الأب بالنسبة لزيد رضى الله عنه ، ولا تريد أن ندخل في المفاضلة بين الأخوين ، فكلاهما في قبس من النور النبوى بذلك النسب الرفيع الشريف ، وبسبب العكوف على العلم دون سواه .

الأمر الثانى الذى يدل عليه هذا الكلام هو أن الإمام زيداً رضى الله عنه

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦١ جزء أول .

ما اقتصر على علم آل البيت لا يعدوه ، بل تجاوزه إلى التلقى عن لقيهم من الصحابة ، ولا بد أن يكونوا عدداً قليلاً ، ومثله في ذلك أبو حنيفة ، فإن من لقيهم من الصحابة عدد محدود جداً ، ولقد ذكر اسم جابر بن عبد الله الأنصاري من الصحابة ، ولم يذكر غيره ، ولكنه تلقى عن أبناء الصحابة والتابعين الكثير من فقه الصحابة ورواياتهم ، وبذلك يكون قد جمع بين علم آل البيت وعلم المدينة كله ، كما ذكرنا من قبل .

وإنه قد تلقى من ذلك غداء صالحاً تلقاه عقله القوى فزج بين هذا وما درس من آراء مختلفة بعضها فلسفي حول العقيدة ، وخرج من ذلك بمزاج صالح سائغ تمتل في حيويته الفكرية ، فكلن مادة أقوى مما أخذها من النقات كما قال ذلك الزيدى ، وقد سماه علماً لدنياً ، وإن كان هو ثمرة ما هضم من أفكار وعلوم مختلفة .

١٩٢ — وقد أثر عن زيد فقه عظيم تلقاه الزيدية في كل الأقاليم الإسلامية ، وفرعوا عليه وخرجوا ، واختاروا من غير ما تلقوا ، واجتهدوا ومزجوا ذلك كله بالمأثور عن فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، وتكونت بذلك مجموعة فقهية ، لا نظير لها إلا في المذاهب التي دونت وفتح فيها باب التخريج ، وباب الاجتهاد على أصول المذهب ، ولعله كان أوسع من سائر مذاهب الأمصار ، لأن المذاهب الأربعة لا يخرج المخرجون فيها عن مذهبهم إلى مرتبة الاختيار من غيره ، نعم أنهم يقارنون بين المذاهب أحياناً ، كما نرى في المغنى الحنبلى ، وفي المبسوط الحنفى ، وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذى ألفه ابن رشد من المالكية ، والمهذب للشيرازى من الشافعية ، ولكن هذه المقارنات إما أن ينتهى المؤلف إلى نصر المذهب الذى ينتمى إليه والدفاع عنه ، كما نرى في مبسوط السرخسى ، والمغنى ، وإما أن يعرض الأدلة وأوجه النظر المختلفة من غير ترجيح ، ويندد أن يكون اختيار إلا فى القليل ، كما نرى فى اختيارات ابن تيمية إذ قد خرج من هذا النطاق ، وقد اختار من مذهب آل البيت مسائله فى الطلاق الثلاث ، والطلاق المعلق ،

وكما نرى في اختيارات قليلة لكمال الدين بن الهمام من المذهب الحنفى ، كاختيار رأى مالك فى ملكية العين الموقوفة .

أما المذهب الزيدى فإن الاختيار فيه كان كثيراً ، وكان واسع الرحاب ، وقد كثر الاختيار حتى فى القرون الأخيرة ، وكان لذلك فضل فى نمائه وتلاقيه مع فقه الأئمة الآخرين .

١٩٣ — وإن هذا بمقدار ما أحدثه من نماء فى المذهب الزيدى وخصوصة فيه ، قد أوجد بعض العقبات فى استخراج فقه زيد من وسط تلك الحديقة الغناء من الفقه الإسلامى التى جمعتها فى تناسق فكرى مستقيم ، وإذا كنا ندرس فقه زيد أولاً وبالذات ، وندرس فقه الزيدية باعتباره امتداداً للأصل الذى غرسه الإمام العظيم ، فإننا يهمنى أن نعرف آراء زيد أولاً ، ومنهجه أولاً ، لنعرف أخالفه الذين جاءوا من بعده فيما اختاروا أم أن اختيارهم كان فى دائرة ما لم ينص عليه فى فقه الإمام ، ولنعرف أهم ساروا على منهجه ، فكانوا فى اختيارهم مخرجين على المذهب الزيدى بحيث يختارون من المذاهب الأخرى ما يكون فى منطقته أو أصوله أقرب إلى المذهب الزيدى من غيره ، ولهذا لا بد أن نحرر آراء الإمام زيد ، ونستخلصها ، فإنه مهما يكن مقدار الاختيار فإنها لب المذهب وأساسه ، كما كانت آراء الإمام أبى حنيفة عماد المذهب الحنفى ولبه ، مع ما هو ثابت من اختلاف آراء تلاميذه عن آرائه ، ومن اختلاف المخرجين فى مذهبه جيلاً بعد جيل ، ومع ذلك تعتبر آراء أبى حنيفة رضى الله عنه ومنهجهم هى الأصل .

وإن زيداً رضى الله عنه وجد فى عصر لم يكن فيه التدوين الكامل للكتب قد وجد ، فإن أباً حنيفة الذى عاش بعد الإمام زيد رضى الله عنه بنحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه بقلبه ، بل دونه آراءه تلاميذه من بعده كابى يوسف فى كتابه الخراج ، وكتابه اختلاف ابن أبى ليلى ، وكتابه الرد على سير الأوزاعى ، وكالإمام محمد بن الحسن فى كتبه ، وخصوصاً الكتب المسماة بظاهر الرواية ،

وهي الأهل ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والسير الصغير ، والسير الكبير والزيادات .

وإذا لم يكن التدوين سائداً في عهد الإمام زيد فكيف نقلت آراؤه ؟ ذلك ما يجيب عنه فيما يلي :

نقل الفقه الزيدي

١٩٤ — نقل الفقه الزيدي الذي أثر عن الإمام زيد نفسه بطريقتين كالشأن في كل فقه لإمام :

أحدهما — تلاميذه الذين تلقوا عليه ، وأخذوا عنه ولازموه أو التقوا به ، وكان له فضل في علمهم وفضل توجيههم .

وثانيهما — كتاب منسوب إليه اسمه المجموع ، وفيه حديث ، وفيه فقه كثير ، وحديثه كله عن طريق آل البيت . ولتسكلم في كل واحدة منهما ، موفقين بين نسبة المجموع إليه ، وكون العصر لم يسده التدوين .

١ — تلاميذه الإمام زيد

١٩٥ — كان الإمام زيد من أكثر آل البيت تليذاً ، ولعل السبب في ذلك أنه لم يلتزم المدينة في إقامته ، فقد أقام بالمدينة ولا بد أن يكون له تلاميذ تلقوا عنه بها ، وانتقل إلى البصرة ، وذاكر من بها من الفقهاء ، وانتقل إلى الكوفة وذاكر من بها من الفقهاء ، كعبد الرحمن بن أبي ليلى ، وكأبي حنيفة النعمان بن ثابت ، وسفيان الثوري وغيرهم من فقهاء ، وإذا كان قد ذاكر هؤلاء ، وأخذوا عنه بطريق المذاكرة ، فلا بد أن يكون قد التقى بمن هم دون سنه وعلمه وتلقوا عنه تلقياً ، ولم ينلوا كرمه مذاكرة . وإذا كان الأولون مع مذاكرتهم إياه لم ينقلوا

حذبه ، وإن كانت آراؤهم قد تأثرت به ، فالآخرون قد كان لهم فضل نقل آرائه إلى الأخلاف لأنهم تلقوا عليه تلقى التليذ التابع من الشيخ المتبوع .

١٩٦ - وقد ذكر شارح المجموع شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعائي المتوفى سنة ١٢٢١ طائفة كبيرة ممن تلقوا عن الإمام زيد أو ذاكروه مسائل العلم ، فقال :

« وتلامذة زيد أولاده السادة الأبرار : عيسى بن زيد ، ومحمد بن زيد ، وحسين ابن زيد ، ويحيى بن زيد ، فعيسى بن زيد الأواحد أخذ عنه سفيان الثوري ، وكان زاهد أهل زمانه ، وهو جد العراقيين (أى الزيدية من آل البيت المقيمين بالعراق) ومحمد بن زيد جد الذين يبلاد العجم ، وحسين بن زيد جد المشهورين من ذرية زيد بن علي ، ويحيى بن زيد هو القائم بالإمامة بعده ، وأصحاب زيد الذين أخذوا العلم عنه جماعة كثيرة ، فالمشهور منهم منصور بن المعتمر^(١) أحد دعائه ، وكان فقيهاً ورعاً محدثاً ، وقد احتج به البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وغيرهم ، ورووا عنه ، وهرون بن سعد العجلي كذلك ، وهو من شيوخ مسلم . ومعاوية بن إسحق بن زيد ، ونصر بن خزيمة ، ومعمار بن خثيم الهلالى ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى صاحب رسالته التى كان يدعو إليها ، وزيد بن الربيع ، وكان فاضلاً ورعاً ، والفقيه النعمان بن ثابت المعروف بأبى حنيفة ، وله فضائل جمّة^(٢) . وسليمان بن كهيل^(٣) وأبو حنيفة ، وسليمان بن مهران الأعمش ، وهو رأس المحدثين وأهل الفقه ، وله اختيارات كثيرة وسفيان بن السمط ، وهو الذى روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه أن زيداً لم يخرج لجهاد هشام حتى رأى النبى ﷺ فى المنام يقول له : « يا زيد جاهد هشاماً ولو بنفسك » .

(١) عمت توفى سنة ١٣٣ ، وكان ثقة من طبقة الأعمش ، ولعله تلمذ له بالكوفة .

(٢) قلنا إن أباً حنيفة لم يكن من نقلة فقه الإمام زيد ، وإن نقل فضله .

(٣) هو أبو يحيى الكوفى كان ثقة ذكر فى التقريب على أنه ثقة من الطبقة الرابعة .

١٩٧ — هذه طائفة مما نقله شارح المجموع من الذين تلقوا عن زيد ، وقد نقل أسماء كثيرة ، هي أضعاف مضاعفة من حيث العدد لمن ذكرنا ، وقد ذكر أن بعض هؤلاء العلماء الذين تجاوز عددهم السبعين قد قتل بعضهم معه في الجهاد ، وبعضهم بقى بعده ، وهؤلاء الذين بقوا بعده منهم من نقل فقهه إلى الأخلاف ، في الأمصار التي انتشر فيها المذهب الإمامي .

ولقد أنكر بعض الناس لقاء أبي حنيفة بالإمام زيد زاعمين أن أبا حنيفة لم يكن بالكوفة عندما كان بها زيد ، وإن ذلك الكلام فيه نظر ، لأن الكوفة كانت بلد الإمام أبي حنيفة الذي أقام به ، وما كان يخرج منها إلا حاجاً أو طلباً للرواية أو الفقه أو منفياً عنها ، كما حدث من ابن هبيرة عندما أراد على الولاية فامتنع واتهم بموالاته لآل علي بن أبي طالب ، رضوان الله تبارك وتعالى عليهم وعليه .

ولا يمكن أن ينفي لقاءه بالإمام زيد إلا إذا ثبت قطعاً أنه لم يكن بالكوفة عندما كان زيد بها ، لأن الأصل أنه يكون مقيماً بها ، وغير الأصل هو الذي يحتاج إلى دليل ، والأصل لا يحتاج إلى دليل ، وفوق ذلك فإن الإمام زيداً تردد على الكوفة عدة مرات ، ولا يمكن أن يلتقي اللقاء في كل هذه المرات ، فاللقاء كان أمراً ضرورياً ، وقد صرحت باللقاء وتقدير زيد من أبي حنيفة كتب مناقب أبي حنيفة ، فالمناقب للسكي ، والمناقب لابن البرازي تصرحان بهذه المقابلة ، فلا محل لنفيها ، وإنه لا يزيد قدر الإمام زيد في ذاته أن يكون قد ذكر أبا حنيفة الفقه ، كما لا ينقص قدره إذا لم يلتق به ، ومن جهة أخرى لا يغض من مقام أبي حنيفة أن يلتقي بالإمام زيد ويذاكره ، بل يلتقي عنه ، وإن الإمام أبا حنيفة قد أخذ عن الإمام جعفر الصادق ، وعبد الله بن الحسن بن الحسن ، وما قال أحد إن ذلك قد غض من مقامه ، ثم إن أبا حنيفة رضى الله عنه قد عرف بمحبته لآل البيت ، وإن لم تبلغ درجة التشيع ، وقد بدت تلك المحبة في العهد الأموي ، فتعرض لأذى ابن هبيرة ، وبدت في العصر العباسي فتكشفت ولاؤه لمحمد النفس

الزكية وأخيه إبراهيم ، وقد نزل به من البلاء بسبب ذلك ما نزل ، وإن اتخذ المظهر سبباً آخر ليخفي ذلك الباعث .

ومن تلاميذه الذين لازموا ونقلوا عنه أبو خالد عمرو بن خالد ، وإن لهذا التلميذ لشأناً أى شأن فى الفقه الزيدى ، ذلك لأنه راوى المجموع الذى يعد الأصل الذى يرجع إليه فى أحكام ذلك المذهب .

١٩٨ — وإن هذه الكثرة من التلاميذ قد نقلت فقه زيد فى الأقاليم الإسلامية ، ذلك أنه بعد مقتل الإمام زيد رضى الله عنه لم يكن من المعقول أن يبقى تلاميذه فى المكان الذى تركهم فيه ، لأنهم يكونون عرضة للأذى الشديد ينزل بهم ، فإن بنى أمية تتبعوا الذين ناصروه وأخذوهم بالعذاب إن تمكنوا منهم ، حتى إن الإمام أبا حنيفة نزل به الأذى والضرب ، وفر من بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يعد إلا بعد إلى العراق أن استولى العباسيون على الحكم الإسلامى ، ورحب بهم فى أول الأمر .

وقد كان فرار هؤلاء التلاميذ إلى بلاد الإسلام المختلفة سبباً فى نشر الآراء الزيدية فى العلوم الإسلامية عامة وفى الفقه خاصة ؛ فطائفة نشرته ببلاد خراسان ، وأخرى بالمدينة ، وثالثة باليمن ، وكثرت البلاد التى انتقل إليها ، حتى عد ذلك من تكريم الله تعالى للإمام زيد ، فقد جاء فى مقدمة شرح المجموع : « ومن كراماته ظهور مذهبه فى أقطار البلاد الإسلامية على تعاقب العصور » .

وقد كان ذلك بفرق تلاميذه فى الأمصار عقب مقتله رضى الله عنه ، وهكذا كان أذاه سبباً فى نشر نوره ، وعموم عرفانه رضى الله عنه .

٢ - كتب الإمام زيد

١٩٩ - لم يكن عصر الإمام زيد عصر تدوين العلوم ، بل إن تدوين العلوم كان عقب ذلك ، فهو قد قبضه الله تعالى إليه في الربع الأول من القرن الثاني الهجرى ، والتدوين قد ابتدأ بعد ذلك وكثر في الربع الثالث من هذا القرن ، حتى إن الإمام أبا حنيفة لم يدون فقهه كما أشرنا من قبل ، وإذا كان قد حفظ عنه بعض المدونات فقد كان رسائل صغيرة في أصول الدين والإرشاد ، كالفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ووصيته ليوسف بن خالد السمتى ، وهذه كلها رسائل لا تعد تدويناً ، وإن كانت قد اشتملت على تسجيل آرائه في بعض الموضوعات العلمية .

ولكن مع ذلك يقرر الزيدية أن زيد بن علي قد كتب كتباً ، وصنف في العلوم ، وقد جاء في مقدمة شرح المجموع ما نصه :

« إن الأحاديث والآثار في ذلك العصر لم تنتشر كتابتها في أيدي الناس . . . فإن المؤرخين الثقات وغيرهم من نقلة الأخبار صرحوا بأن أول من صنف وألف عبد الملك بن جريج ، وابن أبي عروبة ، ومالك بن أنس ، وقيل أولهم زيد بن علي عليهما السلام ، وقيل أول من صنف وبوب الربيع بن صبيح بالبصرة ، ومجمع بين الأقول بأن أولية زيد بن علي بالنسبة إلى أهل البيت ، وأولية من عداه - إذا صح - بالنسبة إلى العامة ، وزمن هؤلاء ووفياتهم بعد عصر الإمام زيد بن علي^(١) . وبهذا القول يتبين أن الزيدية يصرون على اعتبار الإمام زيد أول من دون الفقه وصنف وبوب مع اعترافهم بأن العصر لم يكن عصر تدوين العلوم ، وقد قالوا إنه ألف كتاب تفسير الغريب ، وكتاب الحقوق ، وكتاب المجموع في الحديث ، وكتاب المجموع في الفقه ، وهذان الكتابان الأخيران هما عماد الفقه الزيدى ، ولذلك نفرد لهما بحثاً قائماً بذاته .

(١) شرح المجموع ج ١ ص ٣٦ .

المجموع

٢٠٠ — أثر عن الإمام زيد باسم المجموع كتابان هما : مجموع احديث ، ومجموع الفقه ، وقد جمعهما أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي ، وما جمعه أبو خالد هذا هو المطبوع الآن ، وقد وجدت مخطوطة له في روما ، وقبل أن تتكلم في هذا الكتاب من حيث سنده ونسبته إلى الإمام زيد رضى الله عنه تتكلم في راويه .

والراوى هو من ذكرنا أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي الهاشمي بالولاء ، أى أنه ليس هاشمياً بالنسب ، ولكن كان بينه وبين الهاشميين عقد موالاة ، أو كان عتيقاً لبعض الهاشميين ، ولم تبين المصادر الزيدية نوع الولاء أهو ولاء موالاة ، أم هو ولاء عتاقة ، ويظهر بآدى الرأى أنه ولاء موالاة .

وقد ولد بالكوفة ثم انتقل إلى واسط ، وبذلك نسب إليه فقيل الواسطي ، وقد لازم زيدا وهو في المدينة ، وعندما ذهب إلى العراق لازمه في حله وترحاله ، وقد روى عنه كتبه التى أثرت عنه ، فهو الذى روى تفسير الغريب ، وهو الذى روى كتاب الحقوق ، كما روى المجموعين الفقهي والحديثي .

وقد كانت وفاته بعد العشر الخامسة من المائة الثانية من هجرة النبى ﷺ .

وقد اختلف العلماء فى كون أبى خالد هذا ثقة تقبل روايته ، حتى يصح قبول ما يرويه عن الإمام زيد ، وهو المجموع الذى يعد المصدر الأول لأراء الإمام زيد رضى الله عنه ، وكان اختلافهم على رأيين :

أحدهما — توثيقه ، وقد وثقه الزيدية وقبلوا رواية المجموعين وغيرهما منه .
وجرحه ولم يعد له الإمامية وغيرهم .

وبهذا يتبين أن الاختلاف ليس فى الشخص إنما هو اختلاف المنزع الطائفي ، فالزيدية والإمامية كلاهما يروى فقه آل البيت ، وكلاهما يروى الأحاديث .

عن طريق آل البيت ، وقد تحالفت روايات الزيدية عن روايات الإمامية في بعض الأخبار .

وقد اتخذ الإمامية من هذا الاختلاف سبيلا للطعن في أبي خالد هذا ، ولكن الزيدية يوثقون الرواية عن زيد عن طريقه وغيره ولو خالف الإمامية ، وقد قالوا في ذلك : « إن قيل إن الباقر وأخاه زيدا أخذوا العلم عن أبيهما ، فكيف وقع الخلاف بينهما ، والجواب أن الرواية عن زيد بن علي هم عدول الزيدية الذين لا طعن عليهم ، والرواية عن الباقر هم الإمامية ولم تثبت لنا عدالتهم » .

وطعن فيه بعض رواة السنة ، فقد قال فيه وكيع : « إنه كان في جوارنا رجل يضع الحديث هو عمرو بن خالد » وقال فيه أحمد بن حنبل كما روى يحيى بن معين : « كذاب غير ثقة ولا مأمون » ، وقال فيه الطبراني برواية يحيى بن معين أيضاً « كذاب ليس بشيء » ، وقال إسحق بن راهويه وأبو زرعة « كان يضع الحديث » وقال أبو حاتم « متروك الحديث لا يشتغل به » .

ويجب أن يلاحظ أن بعض المحدثين من علماء السنة قبلوا حديثه ورووا عنه ، فكان مقبول الرواية عندهم ، فقد جاء في تهذيب الكمال في أسماء الرجال لأبي الحجاج يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن المزني الحافظ : « عمرو بن خالد الواسطي أبو خالد القرشي مولى بن هاشم ، أصله كوفي انتقل إلى واسط ، روى عن حبة بن أبي حبة الكوفي ، وحبيب بن أبي ثابت ، وزيد بن علي ، وسعيد بن زيد بن عقبة الفزارى ، وسفيان الثوري ، وقطل بن خليفة ، والباقر محمد بن علي ، وأبي هاشم الرماني ، وروى عنه إبراهيم بن الزبرقان ، وإبراهيم بن زياد الطائي ، وإبراهيم بن هراسة الشيباني » وقد روى له من رواية السنن ابن ماجه والدارقطني . .

وفي الحملة إن الزيدية يعتبرونه ثقة ، والإمامية لا يوثقونه ، ورواية السنة منهم من جرحه ، ومنهم من علقه ، وإذا كانت النقة في أبي خالد هذا

بمقدار الثقة في المجموع المروى عن الإمام أو بعبارة أدق المجموعين اللذين رواهما ، وهما في الحديث والفقه - فإننا نتكلم عليه ببعض التفصيل في ضمن الكلام في رواية المجموع الذي اشتمل على الفقه والحديث .

رواية المجموع :

٢٠١ - قد تكلم العلماء في زواية المجموع ، إذ تكلموا في روايته وفي طريق روايته ، وفي موافقته للمروى في المذهب الزيدي عن غير طريق أبي خالد ، وفي موافقته للمروى عن الإمام على كرم الله وجهه ، وقد افترقوا فريقين فريق طعن في الرواية ، وترتب على ذلك الشك في صدقها ، وفريق تلقاه بالقبول ، ورد كل وجوه الطعن بما يدحضها ، ولندكر حجج الطاعنين ججة ، حجة : أولها - أن أبا خالد عمرا قد رمى بالوضع والكذب من كبار علماء السنة ، فالنسائي قال ليس بقة ولا يكتب حديثه .

وثانيها - أنه كان يشتري الصحف من الصيادلة ، ويحدث بها وينسب ما فيها إلى رسول الله ﷺ عن طريق آل البيت .

وتالثها - أن المجموع الذي رواه عن زيد منكر . لأن فيه أحاديث غريبة بعيدة النسبة إلى على كرم الله وجهه .

ورابعها - أن بعض ما رواه قد ثبت وضعه وكذبه ، وما يثبت عليه الوضع والكذب لا تقبل روايته ، فكيف يروى بمجموعاً كبيراً كهذا المجموع .

وخامسها - مبالغته في الثناء على آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وذلك يجعله مبتدعاً متبعاً للأهواء .

وسادسها - أنه تفرد برواية المجموع ، ولو كان المجموع معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر ولكثر روايته كما حدث في موطأ الإمام مالك . فقد اشتهر وكثر روايته عن الإمام مالك رضي الله عنه .

وسابحها — انقطاعه إلى الإمام زيد رضى الله عنه ، انقطاعاً تاماً ، وكان يرى إثارة الفتن ، وذلك ضار بالمسلمين .

٢٠٢ — هذا ما أثاروه ، ولتسكلم في كل واحد من هؤلاء بكلمة موضحة ، ثم نبين رد الذين تلقوا المجموع بالقبول ، ثم نوازن من بعد ذلك في مدى ما تؤدي إليه أوجه الطعن هذه .

أما الأول ، وهو الطعن في الثقة به ، فقد نقلنا أقوال بعض كبار أهل السنة فيه ، وأن منهم من زكاه ، وهم الأقلون ، ومنهم من طعن في أمانته في الرواية ، ومقدار الثقة فيه ، فابن ماجه والدارقطنى قبلوا حديثه ، والنسائى وغيره قد رداه ، وقد قرر عدالته آل البيت والزيدون ، وإن كان قد طعن فيه الإمامية ، أى أتباع آل البيت ، فليسوا من آل البيت ، ولم يعرف أن أحداً من آل البيت قد طعن فيه ، وقد روى عن محمد الباقر ، وروى عن جعفر الصادق ، وروى عن غيرهما ، ولو كان غير مقبول ما سمحوا بالتحدث إليه ، وقد رأينا كيف كان الإمام محمد ينهر من يرى في فقهه مريض نقد ، وقد نقلنا لك مقالته للإمام أبى حنيفة رضى الله عنهما .

وإن العلماء قد قرروا بالنسبة للطعن الأول أن الطعن المطلق غير مقبول ، فقد قرر المحققون من الأصوليين « أن الجرح لا يخلو إما أن يكون مطلقاً غير مفسر السبب ، أو مقيداً ببيان سببه ، فالأول غير مقبول عند المحققين ، لاختلاف الناس في الأسباب التى يجرح بها الشخص ، فقد يكون الشيء جرحاً عند بعضهم ، ويكون تعديلاً عند البعض الآخر ، وهذا إذا كان الجرح والمعدل من مذهب واحد ، أو نحلة واحدة ، فإذا اختلف المذهب أو النحلة أو الطائفة ، فإن أسباب الجرح والتعديل تكون أوسع اختلافاً ، وأكثر منزعاً ، فقد يجرح الشخص لأنه علوى المنزع ، بينما يعدل عند الزيدية أو الإمامية ، لأنه علوى المنزع .

وأما الثانى ، وهو الجرح المسبب بسبب ، فإنه إن عارضه تعديل فيه نفى السبب

الذى جرح به فإنه يقارن بين المعدل ، والطاعن من حيث صدق القول والقرائن والتاريخ ، وإن عارضه بتعديل مطلق ، كأن رُمى الراوى بترك الصلاة ، فيعارض بأنه ثقة تقي مأمون ، فإن المعدل أولى بالأخذ إذا كان قد اشتهر بالأمانة والصدق .

وبعد هذا نقول إن كل الطعون التى وجهت من أئمة السنة مطلقة غير مفسرة ، فأحمد رماه بأنه كذاب ، وهو طعن مطلق لم يفسر بسببه ، ولعل سببه أنه علوى ، وأحمد ما كان يحب المتعصبين ذلك التعصب لآل البيت ، ولأن أبا خالد يفضل علياً على أبي بكر وعمر .

وفوق ذلك إذا كان قد طعن بعض الرواة فى أبي خالد فقد زكاه أئمة من آل البيت فقد زكاه عيسى بن زيد ، وأحمد بن عيسى بن زيد وغيرهم من آل البيت ، كالصادق .

وإن الرمى بالكذب رمى به كثيرون من الثقات الذين قبل البخارى وغيره روايتهم ، ولم يعتبروه لأنه جرح مطلق ، وإن بعض الذين طعنوا فى أبي خالد قد جرحواهم بأشد مما جرح ، فهذا وكيع الذى قال إنه جاره ، وإنه يكذب ، قد رمى بأنه رافضى يرفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، ويسبهما ، وأى طعن أكبر من ذلك ، فكيف يقبل طعنه فى مثل أى خالد .

وكثيراً ما تطلق كلمة كذاب على من يخطئ فى النقل أو يتوهم ، ولذلك لا يصح أن تغير هذه الكلمة الثقة فى موتوق به .

٢٠٣ — وإن اختلاف الفرق قد يدفع إلى عدم الثقة بين الذين يخالفون الراوى ، فالإمامية مثلاً يضعفون كل راو من غير جماعتهم ، ويبادلهم ذلك المحدثون من الجماعة الإسلامية ، فقد طعن فى عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، وواصل مع أنهما من الصادقين فى ذات أنفسهم الذين لا يكذبون ، وقد تطاول بعض المنحرفين فى تفكيرهم فطعن فى أبي حنيفة الذى كان يتحفظ فى الرواية . وسبب الطعن أنه كان بكثير من القياس ، وما كان إكتاره من القياس إلا لتشده

في تحرى الصادق من المروى عن رسول ﷺ . وعن صحابته ، وإن المنصفين كانوا يتوسطون في أصحاب المذاهب فيصفونهم بالصدق ، ويرمونهم بالابتداع لينصفوا الحق ، وينصفوا مذهبهم ، فتلا إبراهيم بن أبي يحيى الذى كان من مشايخ الأثر قال فيه ابن حجر : « أكثر أهل الحديث على تصعيف ابن أبي يحيى ، لكن الشافعى يقول إنه صدوق . وإما كان مبدعاً ، وابتداعه فى أنه كان قديراً ، أى يقول إن الإنسان يحلوا أفعال نفسه ، وقد بينا ذلك المذهب من قبل^(١) . وقد قال الربيع راوى فقه الشافعى فى مصر : سمعت الشافعى يقول كان إبراهيم بن أبي يحيى قديراً ، قيل للربيع فما حمل الشافعى على أن يروى عنه قال : « كان يقول لأن يحرم إبراهيم من يُعند أحب إليه من أن يكذب . »

وذلك هو النظر الدقيق للرواة ينظر للوثق إلى شخص الرجل ، لا إلى رأيه ، فإذا كان رأيه منحرفاً فى نظر الموثق أو الجارح لا يقدر ذلك فى صدقه ، فلا ارتباط بينهما ، لأن الصدق ينبعث من الأمانة والخلق وقوة الدين ، والرأى ينبعث من النظر والاستدلال ، وقد يخطئ الرجل فى رأيه ، ولكن لا يظن فى صدقه وأمانته ، ولكن لكثرة الكذب من بعض آحاد فى الفرق تعصباً لمذهبهم غلب على الذين جاءوا بعد الشافعى من الرواة والمرجحين الظن فى كل الرواة من غير جماعة المحدثين السنيين .

وإننا لنلح أن الطاعنين فى أى خالفهم من غير طائفة الزيدية ، بل إن منهم من يصرح بأن سبب اتهامه له بالكذب محبته لآل البيت ، أو مغالاته فى محبتهم ، وتبريره خروجهم على بنى أمية ، كما سنيين . ولقد وجدنا بعض الذين يكتبون فى أولياء الله من الذين آمنوا يهملون ذكر زيد ، ويذكرون آباءه وأخوته وأولاد أخوته ، وأولاد عمومته ، لأنه خرج ، وأحدث فتنة فى زعمهم ، وإذا كان هؤلاء وأشباهم يأخذون على مثل الإمام زيد هذا يأخذون على أبى خالد

(١) التلخيص لابن حجر العسقلانى .

إفراطه في محبة الإمام زيد ، فإننا نأخذ عليهم إفراطهم ومغالاتهم في اعتبار كل خارج على حكام بني أمية من المشكوك في روايتهم ، وإذا كان الأول إسرافاً لا ضرر فيه ، فإننا نظن أن الإسراف الآخر إسراف فيه ضرر ، وهو موالاة الظالمين ، ورحم الله الشافعي في أوصافه وتقديره للحق في ذاته ، ورحم الله أبا حنيفة الذي قال في خروج زيد « ضاها خروجه خروج النبي ﷺ يوم بدر » .

وننتهي من هذا إلى أن الذين يطعنون في أبي خالد سبب طعنهم زيدية ، ولم ينظروا إلى شخصه أهو صادق أمين أم غير صادق كما نظر الشافعي رضي الله عنه إلى إبراهيم ابن أبي يحيى ما دام رأيه ليس كفرأ ، ولقد قال صاحب الروض النضير في وصف صلة أبي خالد بآل البيت : « أبو خالد ممن تمسك بولاء آل البيت » . ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم ، وانعزل عن الظالمين ، وباينهم ، ولم يحالط العلماء الذين يغشون أبوابهم ، ويلزمون أعتابهم ، فغير بعيد أن يضعوا لذلك من شأنه ، وتحملهم حمية التعصب على المجازفة في تكذيبه ، ونسبته إلى الوضع ، .

وكذلك إذا كان التعصب الإمامي وغيره هو الباعث على الطعن في أبي خالد ، وليس طعنأ موضوعياً مسيئاً ، فإننا لا نرى أنه يكفي لردراو واعتباره كاذباً فيما روى ، فإن مرجع الصدق إلى الشخص ، لا إلى الرأي ، كما قلنا من قبل ، ولنتقل من بعد ذلك إلى التشكيك الثاني في رواية المجموع .

اتهمه بأخذ الصحف من الصيادلة وتحديثه بها :

٢٠٤ — هذا هو التشكيك الثاني في رواية المجموع . وهو تشكيك في راويه ، أو طعن هو أقبح الطعن ، وهو إذا لم يكن عليه دليل يسقط قول قائله في كل شيء ، لا في الرواية وحدها ، لأنه يكون هتانا بما لا يقبل في العقول ، ولا تستسيغه الأفهام .

وإن هذا الطعن مبني على الطعن الأول ، بل هو إسراف فيه ، ومعنى هذا

الطعن أنه كان يحىء إلى ما يكتبه صيدلانى عن فوائد العطور والأدوية ونحوها فيعتبره حديثاً عن آل البيت ويعلنه بين الناس كذلك .

وإننا نرى ذلك القول غير مقبول ابتداءً ، لأنه لم يعين قولاً أخذه بالفعل من صحف الصيادلة ووضعه في كتاب أو في رواية ، فإنه إذا عينه ، وذكر شواهد قوله قد يكون موضع نظر ، وتعرف مقدار الثقة في قوله ، ومقدار ما تدل عليه الشواهد . وهل من ممزك لما يقول بالنسبة لهذا الرمية بالكذب ، ولم يحىء أحد بكلام يركى ذلك القول .

وإذا فرض وأنه أخذ بعض صحف الصيادلة ، فهل ثبت أنه أضافها إلى المجموع الذى رواه ؟ لم يبين شئ من ذلك ، وإنه من المقررات الثابتة في القضاء أن الدعاوى المهمة لا يلتفت إليها ولا تسمع ، وهذه دعوى مبهمة لا سبيل لإثباتها ولم يقدم بالتالى ما يثبتها ، وفوق ذلك هى دعوى تحمل في نفسها دليل بطلانها ، لأن تدوين صحف الصيادلة لم يكن قد اشتهر وانتشر في عصر الإمام زيد ، إذ أن تدوين العلوم ، وخصوصاً الطبية قد جاء بعد ذلك ، وإذا كان منها أفكار ، فإنها لم تكن قد دونت في صحف ، وتبادلتها النساخ ، إذ أن ذلك لم يتم إلا في عهد الرشيد ، واستبحر واتسع في عهد المأمون .

ولقد قال في هذه التهمة بعض شراح المجموع : « هذا محض التحامل . . فإن يكن قد رآها القائل بذلك وحكم عليها بالوضع ولم يبين هل كان ذلك في كل أو بعض متن أو سند ، فقد أسرع في عدم التثبت ، وأبدع في مقالته وأغرب ، وإن لم يكن . وإنما أخبر عنها فإن ذلك مما يقضى منه العجب » (١) .

والخلاصة أن ذلك الاتهام غير قائم على أساس ، وهو امتداد للطعن المطلق ، وهو كلام ليس معه ما يثبته ، وهو دعوى مبهمة لا يلتفت إليها ، وإنه لمن الغرابة أن تذكر على أنها طعن في كتاب قام عليه مذهب وتلقاه أهله في الأجيال بالقبول .

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٣٦ .

مبالغة في الثناء على آل البيت :

٢٠٥ - هذا سبب من أسباب الجرح قد ذكره بعض الفقهاء والمحدثون من أهل السنة، وإن هذا الاتهام لا يدري كيف يسميه أبو خالد لو ووجه به ، لعله كان يقول : « شرف لا أدعيه ، و تهمة لا أنفيها » ، وإن هذا من تحكم مذهب في مذهب ، ورأى سياسى فى رأى آخر ، وقد بينا بطلان الطعن بهذا فيما نقلناه عن الشافعى رضى الله عنه ، من أنه كان ينظر إلى صدق الرجل لا إلى رأيه ، ولو كان منحرف الرأى فى نظره ، ولقد احتاط لهذا المحققون من علماء الأصول ، فقد اشترطوا فى قبول الجرح والتعديل اتحاد مذهب المعدل والمعدل ، والجرح والمجروح ، فكم من جرح عند قوم يكون تعديلا عند آخرين ، ولا شك أن الاتهام بالمبالغة بالثناء على آل البيت هو اتهام عند فريق ، وشرف عند غيره .

على أن الزيدية الذين تخرجوا على الإمام زيد رضى الله عنه ، لم يكن حبه لآل البيت طعناً فى غيرهم ، بل إنهم يعدون معتدلين غير منحرفين ، وإذا كانوا يفضلون على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما - فليس ذلك بسبب للطعن بالكذب ، وهم يقبلون كل الأحاديث المروية عن النبي ﷺ من أى طريق كانت الرواية ما دام الرواة ثقات ، ولو كانوا يخالفونهم فى الرأى ، وقد صار المتأخرون على هذا الأصل ، واعتبروا الكتب الستة ، وهى : (الصحيحان البخارى ومسلم ، وسنن أبى داود والترمذى والىفساف وابن ماجه) وغيرها أصولاً للإسلام معتبرة يؤخذ بها ، فكانوا بلا شك أوسع صدراً ممن طعنوا على أبى خالد بهذا الطعن الغريب .

ولقد قال بعض الزيدية فى ترجمته لأبى خالد هذا : « وما نعلموا عليه روايته لفصائل أهل البيت بيت النبي ﷺ التى تخالف منهم ، وهذه عادتهم ، يقدحون

بمجرد المخالفة للمذهب ، ولو كان حقاً ، يعدلون من روى لهم أصول مذهبهم ، ولو كان فاسقاً ، فعدوا أويناً القرنى^(١) ، وهو سيد التابعين من الضعفاء ، وقال البخارى فى إسناده نظر ، وعدلوا مروان بن الحكم ونظراؤه .

ولسنا نستطيع أن نساير المكاتب فى قوله إنهم يعدلون الفساق ما داموا من نحلته ، ولكن هم بلا شك يعتبرون من ليس من مذهبهم أو من خالف طريقة الكلام التى قالوا إنها طريقة السلف - مشكوكا فى روايته ، حتى لقد تكلم بعض المنعصبين فى رواية سيد التابعين الحسن البصرى ، لأنه اتهم بالقول فى القدر .

ونحن قد انتقدنا الإمامية فى رفضهم كل الأحاديث التى تروى عند الجماعة ، وكذلك ننتقد الذين يجرحون بالمذهب من غير نظر إلى الشخص فى ذاته ، ولم يفعلوا كما فعل الشافعى فى روايته عن إبراهيم بن أبي يحيى ، مع أنه قال أنه مبتدع .

٢٠٦ - ومن هذا الباب فى الطعن اتهمه بالانقطاع للإمام زيد ، أو مناصرته له ، وعدم مخالطته لحفاظ عصره ، وهذا خطأ فالمناصرة ، قد شاركه فيها أبو حنيفة والأعمش وسفيان الثورى وابن أبي ليلى ، وغيرهم من الفقهاء والمحدثين ، حتى لقد عدت حركة الإمام زيد رضى الله عنه وخروجه حركة الفقهاء والمحدثين ، وإن الإمام زيدا رضى الله عنه كان موضع رضا كل الطوائف الإسلامية ، فالنساك والزهاد والمرجئو المعزلة والشيعة ، كل هؤلاء كانوا يقدرونه ، ومن ذا الذى لا يقدر ذلك الشهيد ، فإن كان ذلك موضع مذمة الطاعنين ، فإن أبا خالد يرتضى هذه المذمة ، وليبحث الذين يثيرونها عن موضع مدح أو الذم ، وحب آل البيت ونصرتهم على الحق هى موضع مدح لا موضع ذم ، ورحم الله الشافعى إذ يقول :

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى

وأما قولهم إنه انقطع إلى زيد ولم يرو عن حفاظ عصره ، فذلك دعوى

(١) هو تابعى كان ينصر أهل البيت .

منقوضة تكذيبها حياته ، فقد جاء في الكمال أنه أخذ عن زيد ، وعن أخيه محمد الباقر ، وسفيان الثوري ، فما كان منقطعاً عن الحفاظ ، ولكنه كشأن كل طالب علم وحقيقة يلتزم شيخاً من الشيوخ ، يأخذ عنه ، ويتعرف ما عند غيره ، وكذلك كان الشأن في كل الأئمة رضي الله عنهم ، فأبو حنيفة رضي الله عنه لزم حماد بن أبي سليمان ، وانقطع إليه ، ولكنه كان يأخذ عن غيره ، وخصوصاً في موسم الحج ، والإمام الشافعي لزم الإمام مالكا رضي الله عنه نحو تسمع سنين ، وكان قد تلقى من قبل من محدثي مكة ، مثل سفيان بن عيينة ، ومسلم بن خالد الزنجي وغيرهما ، فكل شاد في طلب العلم يطلبه من مصادرهم حتى يهتدي إلى من يلزم وينقطع إليه ، ولقد سئل أبو حنيفة كيف جاء إليه هذا العلم ، فقال : « كنت في معدن العلم ، ولزمت شيخاً من شيوخه » ، فليس من غضاضة على الطاء أن يلزم شيخاً من الشيوخ ، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيخ مثل الإمام الذي اجتمع فيه من الصفات ، ما يعز اجتماعه في غيره ، على نحو ما بينا من صفاته .

الطعن في ذات المجموع

٢٠٧ — ما ذكرناه كان طعناً في راوي المجموع ، ولم نجد في هذا الطعن ما يجعلنا نشكك في الرواية ، وإنتا نجد أن إسقاط الرواية بمثل هذا الطعن لا يجعل رجلاً ثقة أبداً ، ويؤدي هذا إلى التشكك في ذات السنة النبوية ، فقد وجدنا الإمامية يجعلون بعض رواة السنة النبوية هدفاً يريشون سهامهم نحوه ليسقطوا روايته بمثل هذه الاتهامات المبهمة ، وقد جطوا بأهريرة ، وبعض الصحابة الذين أكثروا من الرواية غرضاً يقصدونه ، ليوهنوا الرواية بأحاديث الجماعة ، ولقد جاء في هذه العصور من يريد هدم السنة بالتشكيك في كل رواياتها وطريق روايتها .

ومن أجل ذلك لم نسمع لأنفسنا بتأييد الطعن الذي يكون على هذا النوع

لأن ذلك سلاح ذو حدين ، فإن قبلناه فيمن روى المجموع ، فإنه يجب أن نقبله في غيره من الرجال ، وبذلك نهدم السنة ، ونأتى على ثانی أصل من أصول الإسلام من قواعده ، ولهذا لا نعتبر ذلك الط .

٢٠٨ — وإن أولئك الذين لا يقبلون المجموع لا يكتفون بالطعن في الراوى ، بل ينتقلون إلى الطعن في المجموع مما اشتمل عليه وهو دراسة موضوعية ، وقد نقلنا في الأمور السبعة التي لخصناها أنهم قالوا في المجموع إنه يشتمل على أحاديث روضة وثبت أنها مكذوبة على رسول الله ﷺ ، وأنه لم يثبت نسبة كل ما اشتمل عليه لعل ، وأن راويه واحد فهو غريب ، وأن بعض الزيدية كالأدب قد خالف بعض ما اشتمل عليه المجموع ، وأن المجموع لو كان للإمام زيد لا شهر وعرف ، وما انفرد بروايته واحد .

هذه كلها سهام تتجه إلى ذات المجموع ، لا إلى راويه .

ادعاء الوضع في بعض الأحاديث التي اشتمل عليها المجموع :

٢٠٩ — قد ادعى الذهبي أن في المجموع أحاديث مروية بطريق عليّ أو عنه . ثبت أنها موضوعة ، وأنها ليست صحيحة النسبة إلى علي كرم الله وجهه ، وإن ذلك يزكى قدح القادحين في الراوى ، ويجعل النسبة كلها موضع شك ، لأنه إذا كان الراوى غير ثقة بدليل ثبوت كذب ما رواه ، فالسند غير قويم ، وإذا كان ذلك الموضوع في المتن ، فالمتن غير سليم .

وقد قالوا إنه ذكر خمس أحاديث ادعى وضعها ، وقد أثبتت شرح المجموع نسبتها إلى علي من طريق آخر غير طريق المجموع ، ولنذكر هذه الأحاديث حديثاً ، حديثاً ، ليكون حكماً على بينة ، وبعد أن نسمع أدلة الفريقين .

الحديث الأول: قال الذهبي إن في المسند أنه مروى عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ لعن الذكرين يلعب أحدهما بصاحبه ، وقد ادعى وضعه .

ولكن رد شراح المجموع دعواه بأن هذا الحديث روى عن طريق جامعي السنن ، فقد ذكر السيوطي في جمع الجوامع من قسم الأفعال ، فقد عن الحارث عن علي ، قال ، قال رسول الله ﷺ : « سبعة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ، ولا يحسب لهم حسباً هم ادخلوا النار مع الداخلين إلا أن يتوبوا ، الفاعل والمفعول به ، والناتك يده ، والناتك حليلة جاره ، والكذاب الأشر ، والمعسر المعتز ، والضارب والديه حتى يستغيثا » ، وقد أخرجه ابن جرير ، وقال لا يعرف عن رسول الله ﷺ إلا من رواية علي ، ولا يعرف له مخرج عن علي إلا من هذا الوجه ، غير أن معانيه معان قد وردت عن رسول الله ﷺ ، ولهذا الحديث غير الرواية عن علي رضي الله عنه شاهد من رواية عكرمة عن عبد الله بن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « لعن الله من غير تخوم الأرض ، ولعن الله من كتمه عن السبيل ، ولعن الله من لعن والديه ، ولعن الله من ذبح لغير الله ، ولعن الله من وقع على بهيمة ، ولعن الله من تعمّل تعمّل قوم لوط ، وكررها ثلاثاً ، وقد قال السيوطي إن هذا الحديث أخرجه أحمد في المسند ، والطبراني ، والحاكم ، والبيهقي .

وبهذا يتبين أن ادعاء الوضع غير سليم ، بل إن الحديث قد روى عن علي رضي الله عنه من غير طريق أبي خالد ، وله شواهد من رواية ابن عباس ، وقد ذكر أحمد وغيره شاهداً آخر له ، وإذا كانت دعوى الوضع غير سليمة ، لوجود الشواهد عليه ، ولأن معانيه تتفق مع ما دعا إليه النبي ﷺ من مكارم الأخلاق ، وما نهى عنه من مساوئ الأخلاق ، بل إن معانيه تتفق مع ما يدعو إليه القرآن الكريم ، وما ينهى عنه من محرمات ، فكيف يعد مع ذلك موضوعاً .

وعلي فرض التسليم بأنه موضوع ، فإن ذلك لا يقدر في الكتاب ، والبخاري ذاته ، وهو أصح كتب السنة إسناداً قد أخذت عليه أحاديث ، وما كان ذلك مسوغاً لتكذيب البخاري وانتداح فيه ، ولا مسوغاً لنقض الصحيح الذي رواه ، وعدم الأخذ بما فيه .

الحديث الثاني — الذى ادعى وضعه الذهبي وغيره هو ما روى فى المجموع عن على أن النبي ﷺ قال : « العالم فى الأرض يدعوه كل شيء حتى الحوت فى البحر ، فقلبه ادعوا أنه موضوع على على رضي الله عنه ، والحقيقة أنه لم ينفرد به فإنه روى مثله عن أبي الدرداء ، وهو شاهد له بالصدق ، فقد روى عن كثير بن قيس قال : « كنت جالسا عند أبي الدرداء فى مسجد دمشق ، فأتاه رجل فقال : يا أبا الدرداء أتيتك من المدينة مدينة رسول الله ﷺ لحديث بلغنى أنك تحدث به عن النبي ﷺ ، قال فما جاء بك تجارة ؟ قال لا ، قال ولا جاء بك غيرها ؟ قال فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سلك طريقاً يلتمس به علماً ، سهل الله له طريقاً إلى الجنة ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطلب العلم ، وإن طالب العلم ليستغفر له من فى السماء والأرض حتى الحيتان فى الماء ، وإن فضل العلم على العابد ، كفضل القمر على سائر الكواكب ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، إنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر ، وقد رواه ابن ماجه ، وأخرجه أحمد فى مسنده وأبو داود والترمذى فى سننهما .

وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الحديث موضوعاً ، وله شواهد من هذه الكتب المشهورة ، ولا ندرى من أى طريق علم وضعه ، إن الحديث الموضوع يجب أن يتبت كذبه ، إما لأنه مخالف لما ثبت من الدين بالضرورة أو مخالف للأحكام العقلية المقطوع بها ، ولا يمكن تأويله ، وقد يقال إنه روى بطريق ضعيف ، أو فى سنده بعض الضعفاء ، على أنه يذهب الضعف إذا روى بطريق آخر أقوى سنداً ، وأصدق رجالاً . والحديث المذكور ليس فيه سبب من أسباب الوضع .

وعلى فرض أنه موضوع ، فهل يؤدى الحكم بوضعه إلى الحكم بأن كل هذه الكتب التى روتها باطلة السند ، وقد قلنا ان صحاح السنة التى لا ريب فى الثقة بها

قد ثبت في بعض أخبارها الوضع ، وما أدى ذلك إلى «ضياع الثقة فيها» ، بله تكذيبها جملة ، ومنع الصديق في نسبتها .

الحديث الثالث — ما رواه أبو خالد عن طريق محمد الباقر عن أبيه عن علي رضي الله عنه من أنه روى عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسم أصابعك السبابة » فقد حكم الذهبي بأنه موضوع ، ولا يوجد سبب للحكم بوضعه بل إن له شاهداً من أقوال النبي ﷺ وأحواله مع صحابته ، فقد كان عليه السلام يغير أسماء بعض الصحابة لأنه يكره قبيح الأسماء ، فقد روى أبو داود في سننه من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ سأل : ما اسمك ؟ قال حزن ، قال : أنت سهل ، وقيل عن أرض إنها قفرة ، فسميها خضرية ، وكذلك في الحديث المدعى وضعه سمي الأصابع السبابة بالأصابع المسبحة .

وإذا كانت هذه المعاني ثابتة عن النبي ﷺ ، فلا يمكن أن يكون هذا الحديث موضوعاً ، وله هذه الشواهد المزكية ، فهي بينات على صدقه .

وقد يقال إن علياً زين العابدين لم يلتق بعلي رضي الله عنه ، وليس في السند اسم من روى عن علي ، أي أن الحديث منقطع ، ونقول إن المنقطع والمرسل كان يقبل في عصر الإمام زيد رضي الله عنه ، بل إن البلاغات كانت تقبل ما دام الراوى ثقة ، فالاعتماد على أمانته وعدالته أعظم من الاعتماد على سنده ، والذي أرسل هو إمام الهدى علي زين العابدين ، وناهيك به من ثقة عدل ، فالمعتمد يكون على عدالته ، ولا عبرة بإسناده ، وإن التشدد في ضرورة وصل السند إلى النبي ﷺ لم يحدث إلا بعد أن شاع الكذب وانتشر ، فاحتاجوا إلى السند ليعرفوا الرواة واحداً ، واحداً ، ويطمئنوا إلى مقدار عدالتهم ، وهذا الموطأ للإمام مالك رضي الله عنه فيه المنقطع وفيه المرسل ، وفيه البلاغات ، وما ضعفه أحد ، ورحم الله الإمام الشافعي إذ يقول : إذا جاء الحديث فالك النجم الثاقب .

الحديث الرابع — وهو حديث ليس في المجموع ، ولكن ذكر عن طريق

أبي خالد عن ابن عمر ، وهو قول النبي ﷺ : أيما مسلم اشتهى شهوة ، فردها ، وآثر على نفسه غفر له ، ولفظه كما في السيوطي : « أيما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته ، وآثر على نفسه غفر الله له » .

وإن القول بأن هذا الحديث موضوع غريب ، لأن معناه ثابت في الإسلام ، إذ أن مؤداه أن من تتحرك عنده رغبة حادة في ناحية من النواحي ، فيضبط نفسه ، ويكبح جماح شهوته ، ويؤثر غيره بها ، فإن الله يغفر له سيئاته ، فمن يتصدق بمال يرغب فيه ، ويؤثر الغير على نفسه يغفر الله سيئاته أو بعضها ، وقد مدح الله أولئك الذين يكبحون جماح أهوائهم ، ويؤتون المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين ، وقال تعالى في أوصاف المؤمنين : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة » ، والصدقة تطفى المعصية ، كما قال النبي ﷺ : « الصدقة تطفى المعصية ، وهذه الصدقة من أعلى درجات الصدقات ، لأنها كبحت نفس وعطاء ، وقد قال النبي ﷺ : « خير الصدقة ، أن تصدق وأنت صحيح صحيح ترجو الغنى وتخشى الفقر ، وهذه من هذا النوع » .

الحديث الخامس — الذى اتهم الذهبي أبا خالد بوضعه هو ما رواه عن على رضى الله عنه من أنه مسح على الجبيرة عند الوضوء ، ولا مكان للوضع في هذا ، لأنه روى بطرق أخرى حسنة عن على بغير طريق أبي خالد ، فقد رواه السيوطي في مسند على عن غير طريق أبي خالد ، وأخرجه عبد الرازق ، وأبو نعيم ، ورواية السيوطي عن على — هذا نصها : « أصابني جرح في يدي ، فعصبت على الجبائر ، فأتيت النبي ﷺ ، فقلت : أمسح عليها أم أنزعها ؟ فقال عليه السلام : بل امسح عليها » .

وإن الحنفية أخذوا بهذا الحكم ، ونقل إليهم من طرق من غير هذا ، وهو يدل على أن ذلك الحكم كان معروفاً بين الصحابة ، فكيف يتهم راويه بالوضع .

٢١٠ — وبعد فهذه أحاديث اتهم فيها بالوضع أبو خالد ، وطعن في المجموع

لاشتغالها على أربعة منها ، وإذا كان هذا فقط هو الذى أخف عليه ، فإنه لا مأخذ فيه ، إذ أن الوضع لم يثبت فى واحد منها لوجود الشواهد من غير طريق أبى خالد عليه ، ولأنه يتفق مع مقاصد الشريعة ومعانيها ، وتشهد له النصوص القرآنية المحكمة ، فوق السنة الصحيحة المروية ، ولا يحكم بالوضع لحديث يتفق فى معانيه مع مقاصد الشريعة ومراميها .

وعلى فرض أنه ثبت عدم صحة النسبة فى نفسها ، فإنها عدد قليل لا يسوغ اتهام راويها بالوضع والكذب ، فإن احتمال الخطأ والوهم فى ذلك العدد النادر أقرب من احتمال قصد الكذب والوضع ، وفرق ما بين الأمرين عظيم ، إذ الخطأ يجوز على كل إنسان ، والكذب على رسول الله لا يجوز من مؤمن .

وقلتى من هذا إلى أن ذلك الجزء من الطعن لا يمس المجموع ، كما لا يمس راويه .

تفرد أبى خالد برواية المجموع :

٢١١ — طعن فى المجموع بأن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون للإمام زيد ، لأن الإمام زيدا كان له تلاميذ كثيرون ، إذ أنه منذ انصرف إلى العلم إلى أن خرج من محرابه إلى الجهاد ، بل إلى أن قبضه الله تعالى إليه ، وله أتباع من الفقهاء والمحدثين ، فكيف لا يروى كتابه إلا واحد ، وينفرد بروايته ، إن الأمر الذى لا يمكن أن يقع إلا من جماعة لا يمكن أن تقبل فيه رواية واحد منفرداً ، إذ كيف ينفرد بالرواية واحد من عدد كبير ، وإن تأليف كتاب بين أيدي تلاميذ كثيرين يوجب أن يعرفه أو يعرف جله أكثر من تلاميذ لا واحد منهم .

ولأن هذا يبدو بآدى الرأى أنه اعتراض وجيه ، وقد رد الزيدية على هذا الاعتراض بعدة ردود

أولها — أن تلاميذ الإمام تفرقوا فى البلاد بعد قتله ، وما اجتمعوا فور مقتله

رضى الله عنه ، وطبيعة هذا التفرق ،توجب ألا ينقلوا جميعاً قوله ، وقد كانت رواياته
الفقهى فى حرز يد أمينة ، هى يد تلميذ مخلص من تلاميذه ، حفظ ذلك التراث
وإن الفرق بعد هذا الذعر الذى أصابهم بمقتل إمامهم وشيخهم لا يجعلهم جميعاً
قادرين على الجمع والنسخ ، وقد انفرد أحدهم ، وارتضاء الباقون ، ورضاهم بروايته
وقبولهم ما تضمنه كتابه بعد تصديقاً ، ويكون فى حكم رواية الجميع ، وإن انفرد
بالنسخ والتدوين أحدهم ، وفروا لهم على هذا يتضمن أمرين . أحدهما : تصديق
الراوى . والثانى : تحملهم معه عبء الرواية ضمناً ، بحيث يعد الطعن فيه طعناً فيهم .
لأنه طعن فى كل من قبلوا موضوع الطعن .

وثانيها — أن أولاد الإمام زيد قد قبلوا ما رواه أبو خالد ، فقد روى أن
المجموع الذى رواه أبو خالد قد سمعه الإمام الشهيد يحيى بن زيد ، وروى أن بعض
العترة من آل البيت كانوا لا يقبلون الرواية إلا عن طريقة أئمة آل البيت
أنفسهم ، فقليل له إنك تقبل رواية أبى خالد مع أنه ليس من أئمة آل البيت ،
فقال لم أقبل روايته المجموع عن زيد إلا بعد أن رواه يحيى بن زيد ، وقد أقر
رواية أبى خالد للمجموع أيضاً عيسى بن الإمام زيد .

ثالثها — تلقى العلماء روايته بالقبول ، لمزيد اختصاصه بالإمام زيد رضى الله
عنه ، فقد صحبه فى المدينة قبل أن يهجر إلى العراق بخمسة سنين ، واستمر ملازماً
له إلى أن قتل رضى الله عنه .

رابعها — أن الانفراد بالرواية لا يكون سبباً للطعن ، لأن التفرد بالرواية
لا يكون سبباً للقدح ، وإن بعض التابعين من خراسان الصحابة كانوا ينفردون
بالرواية ، فكان كل تابعى ينفرد بالرواية عن صحابى ، وذلك لمزيد الاختصاص
والملازمة ، ولا يضر ذلك فيما تفرد به .

خامسها — أن عدم اعتراض التلاميذ عليهم ، وقبول الأكثرين قبولاً إيجابياً ،
وليس سكوتياً - دليل على عدم الانفراد .

سادسها — أنه أشد تلاميذ الإمام ملازمة وأطولهم صحة ، وما عرف واحد منهم بملازمته كما لازمه ، فكان المعقول أن ينفرد دونهم برواية لم يعلوها . وهذا أبو هريرة قد روى عن النبي ﷺ مجموعة من الأحاديث لم يرو غيره مثلها وذلك لملازمته للنبي مدة ، وإن كانت أقصر من ملازمة أبي خالد لزيد ، وغيره كان مشغولا بالتجارة أو العمل في الحياة أو الخروج في السرايا والغزوات .

مخالفته للمروى عن علي :

٢١٢ — ادعى الذين انتقدوا المجموع في جملته أن بعض ما أسند لعلي كرم الله وجهه من أقوال وأحاديث مروية عن النبي ﷺ يخالف بعض المروى عنه ، وإن ذلك الكلام له شعبتان :

إحداهما : مخالفته للمروى عن علي^(١) في كتب السنة الثابتة الصحة عند الجمهور كالصحيح والسنن والمسانيد لأصحاب الرواية المحققين .

والشعبة الثانية : أنه خالف في الرواية عن علي بعض أئمة الزيدية ، ومن هؤلاء إمام من أئمة ذلك المذهب ، بل يعد الإمام الثاني له ، وهو الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين^(٢) الذي عاش في النصف الأخير من القرن ، وهو الذي نقل فقه الزيدية إلى اليمن ، وشرق به وغرب من بعد ذلك ، وإن هذا النقد بلا شك أقوى ما يوجه إلى المجموع إن صح ، ولنتكلم في الشعبتين :

٢١٣ — أما الشعبة الأولى ، فقد ادعوا فيها أن النسخة التي تلقاها أبو خالد عن الإمام زيد تخالف المروى عن علي رضي الله عنه ، وقد قرر الزيدية أن الحكم في هذا هو المطابقة بين المروى عن علي رضي الله عنه في هذا المجموع والمروى عنه في المسانيد والسنن عند الجمهور من علماء السنة ، فإن توافقت ، فإن المجموع

(١) هو الإمام يحيى الهادي بن الحسين ، وهو حسني ، وسنفرد له ترجمته عند الكلام في أدوار الفقه الزيدي .

يكون صحيحاً ، وإن تخالفت في الكثير يكون المجموع مشكوكاً فيه ، لا أن يكون مكذوباً ، وقد قرر شراح المجموع أن دعوى المخالفة باطلة ، وقد قال بعضهم في هذا : « وأما من حكم عليه (أى على أبي خالد) بأن له نسخة موضوعة ، فقد سبرنا تلك النسخة ، وراجعناها من السنن والمسائيد ، فوجدناها مسندة من طرق أخرى صحيحة أو حسنة ، - على ذلك إن شاء الله ، وما جرح أبو خالد بالوضع بعد ذلك ، إلا كمن جرح رجلاً بأنه قتل فلاناً عدواناً وظلماً ، ثم نجد بعد ذلك الشخص حياً ، (١) .

ولا شك أن هذه الموازنة هي المقياس الضابط ، وقد راجعنا شرح المجموع الذى تعرض للرواية عند الجمهور ووازن بينها وبين المروى عن عليّ رضي الله عنه ، فوجدنا المروى في الجملة يتوافق مع المروى عن علي في المسندات ، وإن خالفها فهو متفق في كثير من الأحيان مع السنة النبوية ، ومع المشهور عند أئمة المذاهب الأربعة .

وإن ذلك هو المقياس الصحيح لصحة النسبة أو ضعفها ، أو على الأقل لرجحان الصحة أو رجحان الضعف .

٢١٤ - وأما الشعبة الثانية من الاعتراض أو الطعن ، وهي مخالفة الإمام الهادى لبعض ما جاء في المجموع فقد سلم الزيدية به ، ولكنهم لم يعتبروه طعناً في صحة المجموع ، وذلك لثلاثة أسباب :

أولها : أن الإمام الهادى إلى الحق قد كان له اختيار واجتهاد ، ولعله في اختياره أو اجتهاده يختار رأياً آخر غير رأى الإمام زيد ، وإن المذهب الزيدى يتسع صدره لمثل ذلك ، وقد اتفق فقهاء المذهب الزيدى على أن الإمام الهادى له اختيار ، وله اجتهاد ، وله ترجيحات .

(١) مقدمة الروض النضير ص ٣٨ .

ثانيها : أنه مع مخالفته لبعض المروى في المجموع كان محتج بأحاديث كثيرة مما اشتمل عليه المجموع ، ولو كان كل ما في المجموع مردوداً في نظره ، وراويه ضعيف ما احتج ببعض ما اشتمل عليه .

ثالثها : أن الهادي بلا ريب ثقة ، وأبو خالد لم يثبت أنه غير ثقة ، وتعارض روايات الثقات كثيرة في كتب السنة ، وعمل المحققين في هذا هو ترجيح بينها من غير أن يكون في الأخذ برواية وعدم الأخذ بالآخرى طعن في الثقة ، وبتطبيق هذه القاعدة المقررة في رواية السنة ، يجب أن نقرر أنه لا يصح رفض المجموع لمخالفة ما فيه لبعض ما جاءت به الثقات .

٢١٥ - وفوق ذلك فإن الثقات الذين يروون عن عليّ عن غير طريق المجموع يقررون ما جاء في المجموع ، ويثبتون صحة المجموع بذلك التوافق ، ويكون ذلك توثيقاً للمجموع ورداً لغيره ، ولقد ذكروا لذلك عدة أمثلة :

(١) بيع أمهات الأولاد ، فإن المجموع روى عن علي رضي الله عنه جواز بيعهن ، وكذلك روى عنه فقهاء الجمهور جواز بيعهن^(١) ، حتى لقد روى عنه أنه قال : اتفق رأيي ورأي أبي بكر وعمر على تحريم بيع أمهات الأولاد ، والآن أرى بيعهن ، فقليل له رأيك معهما أولى من رأيك وحدك .

وقد خالف الهادي إلى الحق يحيى ، ومنع بيعهن ، وأسند إلى أحمد بن عيسى بن زيد أنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فكرهه وقال : إني لأستوحش من ذلك ، وقال كيف نعلم أن علياً كان يرى ذلك ، وقد ذكر ذلك الهادي أيضاً .

وإن هذا الكلام لا يؤدي إلى الطعن في رواية المجموع لما يأتي :

١ - لأن قول الأئمة إنهم يستوحشون منه ، ويكرهونه ، ويستبعدون أن يكمن عليّ قد رأى ذلك ، لا يدل على التكذيب ، بل يدل على عدم

(١) أمهات الأولاد الإمام اللائي يتسرى بهن أولياتهن فيعتقن منه نسلاً ، فانه لا يجوز بيعها عند الجمهور ، رموز بيعها عند علي كرم الله وجهه .

الثبوت في نظرهم ، وعدم الثبوت في نظرهم ليس طعناً ، وأقصاه أنهم تشككوا في المروى ، فذلك ليس طعناً صريحاً فيه ، وينقض الطعن قبول أكثر المروى ، ولعل ذلك تشبث منهم برأى على الأول ، وهما يمكن من الأمر فقد تأيد رأى على بالثقات ، على أن موضع التشكك من هؤلاء الأئمة ليس هو الرأى المجرد ، بل هو يومى إلى وقوع البيع من على ، ونحن معهم في أن علياً لم يبع أمهات أولاد ، وإن كان يرى جوازه ، فإن الفقيه قد يرى الرأى المبيح ، ولكنه لا يستيحه لنفسه ، وهذا أبو حنيفة قد أباح بعض الأنبذة ، وكان لا يشربها ، وقد قال في ذلك : « لو هددت أن أغرق في الفرات أو أقول بتحريم هذه الأنبذة ما قلت ، ولو هددت بأن أغرق في الفرات أو أشربها ما شربتها » ، فهو رضى الله عنه ينزه نفسه عن أن يتهم بالتحريم ، وينزه نفسه عن أن يتناول مشكوكاً في حله .

٢ - شهادة كتب السنة المختلفة برأى على في هذا ، وأنه رجع عن رأيه الأول الذى كان يتفق مع رأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

٣ - أن الذين جزموا بالتحريم من الزيدية لم يعتمدوا على رواية عن على رضى الله عنه ، بل اعتمدوا على إيراد أحاديث أخرى عن غير طريق على كرم الله وجهه ، فرووا حديث عتق مارية القبطية ، فقد قال النبي ﷺ : « أعتقها ولدها » ، وذكر ما روى عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال : « أيما وليدة ولدت من سيدها ، فإنه لا يبيعها ، ولا يهبها ولا يورثها ، وهو يستمتع بها ، فإذا مات فهي حرة .

وإن الحق الذى نراه أن هذه المسألة شاهدة لصحة المجموع ، لا لكذبه ، فلا تصلح سبباً للطعن فيه .

٢١٦ - (ب) ومن هذه الروايات التى يقال إنها أخذت عن روايته عن على كرم الله وجهه بأن زكاة خمس وعشرين من الإبل خمس من الشاء ، فإن المروى عن النبي ﷺ أن في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض ، وإن ذلك هو الراجح

عند جمهور المسلمين ، وقد وافقهم كثيرون من أئمة الزيدية .

وإن ذلك لا يعد طعناً في المجموع لثلاث أسباب :

أولها — أن المجموع لم يتفرد بهذه الرواية ، بل رويت عنه بعدة طرق ، فقد رويت عن الشعبي عن عاصم عن علي . ورواها سفيان الثوري عن علي ، وخالفها للحديث النبوي ، ورواها الدارقطني عن علي وضعفها .

وثانيها — أنه لا يضعف الرواية عن علي مخالفة الحديث النبوي لظاهرها ، إذ التوفيق بينهما ممكن ، بأن كان الرجل الذي وجبت زكاة الإبل في ماله ليس عنده بنت مخاض ، فقومها على رضى الله عنه بخمس من الشاء ، فلم يمنع على وجوب بنت المخاض ، ولكنه أجاز تقويمها بهذا العدد من الشاء .

وثالثها — ما تأوله بعض الزيدية من أن المسألة التي أفتى فيها علي كان موضوعها خمساً وعشرين من الإبل مشتركة بين اثنين أحدهما له عشرة والآخر له خمس عشرة ، فأفتى على كرم الله وجهه بما يجب عليهما ، لا بما يجب على أحدهما . ومهما يكن من الأمر ، فإن الرواية مزكاة ، وإذا كانت قد نقضت لمخالفتها للسنة واللفقه ، فإن ذلك لا يطعن في الكتاب كله .

٢١٧ — (ح) مارواه أبو خالد راوى المجموع عن علي كرم الله وجهه أنه قال : لا تقبل شهادة الولد لوأله إلا الحسين ، فقد روى هذا عن علي ، وقال : « إن صح هذا عن علي عليه السلام لم أجوز شهادة الولد لوأله » ، وإن « » بخالف المقرر في الفقه الإسلامى ، والفقه الزيدى ، والمأثور عن الأئمة ، وقد رد الزيدية بأن ذلك لا ينقض رواية المجموع ، ولا يكون مساع طعن في راوى المجموع ، وذلك للأسباب الآتية :

أولها — أن أبا خالد تشكك في صحة النسبة لعلي كرم الله وجهه ، وبذلك قال : « إن صح هذا إلى آخره » ، فهو ينبه قبل غير على شك في الرواية .

ثانيها — أن هذه الرواية خاصة بالإمامين الحسن والحسين ، فلا يخالف ذلك

رأى الجمهور ، وهذا رأى من على ، وليس حديثاً يسنده للنبي ﷺ ، وما كان الذين خالفوا علياً من الزيدية ممن حدثت بين أيديهم شهادة الحسين ، فاعتراض المعترضين على جواز شهادة أحد الحسينين منفرداً ليس له أثر عملي .

ثالثها — أن السيوطى فى الجامع الكبير روى عن الشعبي أنه قال : « ضاع درع لعلى يوم الجمل ، فأصابها رجل فباعها فعرفت عند رجل من اليهود ، فخاصمه إلى شريح ، فشهد لعلى الحسن ابنه ، ومولاه قنبر ، فقال شريح لعلى زدنى شاهداً مكان الحسن ، فقال على كرم الله وجهه : أترد شهادة الحسن ، فقال : « لا ولكنى حفظت منك : لا تجوز شهادة الوالد لولده ، وقد ذكر السيوطى الحديث برواية أخرى : « أن علياً خاصم يهودياً إلى شريح فى درع . فقال شريح : ما تشاء يا أمير المؤمنين ، فقال : درعى سقطت فالتقطها هذا اليهود ، فقال شريح للخصم : ما تقول ؟ فقال درعى وفى يدي ، فقال شريح : صدقت والله يا أمير المؤمنين إنها لدرعك ، ولكن لا بد من شاهدين ، فدعا قنبراً مولاه ، والحسن ابنه ، فشهدا أنها لدرعه ، فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزأنا ، وأما شهادة ابنك الحسن لك فلا تجيزها ، فقال على : أما سمعت قول عمر يقول قال رسول الله ﷺ : « الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، قال اللهم نعم ، قال أفلا تجيز شهادة سيدا شباب أهل الجنة ، ثم قال لليهودى خذ الدرع ، فقال اليهودى أمير المؤمنين جاء معى إلى قاضى المسلمين . فقضى عليه ورضى ، صدقت والله يا أمير المؤمنين ، إنها لدرعك سقطت عن جمل لك ، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . فوهبها له على كرم الله وجهه ، وأجازه بسبعائة ، وكان معه فى الجهاد » .

وإن الرواية على هذا تشهد بصدق ما نقله أبو خالد ، وقد نقله متشككاً وليس جازماً .

ولكن لا بد من خص هذا المنقول ، فهل يدل كلام على رضى الله عنه على أنه كان يرى جواز شهادة ولده الحسن له ؟ نعم إنه قدم للإثبات مولاه وولده .

ولعل ذلك لحمل الخصم على الإقرار ، لا للإثبات .، ولعل ذلك ليعلن للبلا من الأمة أن شهادة الولد لوأله لا تجوز ، ولو كان في مثل مقام الحسن ، والمدعى في مثل مقام أمير المؤمنين ، وليعلن أن العبرة في البيئات بالنظام الذي وضعه النبي ﷺ ، ولو كان المدعى لم يعرف يكذب قط ، ويزكيه في ادعائه من لم يعلم بالكذب ، بل من شهد له النبي ﷺ بأنه سيد شباب أهل الجنة .

وإن رواية السيوطي فوق ذلك تدل على مقدار قوة على رضى الله عنه في الإيمان بالعدالة ، والرضا بما يحكم به القضاء ، واعتقاد أن الناس جميعاً سواء في مجلس القضاء ، والبيئات هي التي ترجح لا الثقة السابقة ، فليس لقاض أن يقضى بثقته ، ولكن يقضى بالحجج التي يدل بها الخصوم بين يديه .

٢١٨ — هذه هي الطعون في الراوى الذى روى المجموع ، وقد اشتمل الطعن على السند والمتن ، فنقد الراوى نقداً شديداً ، واستدركوا على المتن بعض ما فيها ، وقد رد الزيدية النوعين من النقيدين ، فردوا طعن الطاعنين في الراوى ، وردوا طعن الطاعنين في ذات المجموع .

وإنه بالنظرة الفاحصة بين قول الطاعنين والراوين نتهى إلى جملة أمور :

أولها — أن طعن هؤلاء الطاعنين بعدم الثقة أكثره . سببه التفرق المذهبي ، والتفرق المذهبي لا يصح أن يكون سبباً في عدم الثقة بالراوى ، وقد نقلنا لك كلام الشافعى في ناس رماهم الإمام الجليل بالانحراف في التفكير ولكنهم وصفهم مع ذلك بأنهم صديقون ، وإنه من المقررات الفقهية في المذهب الحنفى أن المسلمين عدول فيما بينهم إلا من حد في قفق ، أو اشتهر بالكذب ، ولم يوجد ذلك الاشتهار في الراوى ، وقد كان القضاء يقبلون شهادة المبتدعة إلا الخطائية ، وهم طائفة من الروافض كانت تميز للواحد منهم أن يشهد بأنه رأى وعان ، وذلك برؤية من يثق به ومعاينته ، فكان رفض شهادتهم لهذا .

ثانيها — أن الطعون في الراوى كانت كلها طعوناً مطلقة ، لم تذكر له واقعة

ثبت كذبه فيها ، وأنه إذا كان قد وجد له طاعنون فقد وجد له أيضاً مزكون ، وأن الزكية المطلقة تقبل ، والبطعن المطلق لا يقبل ، لأن الزكية المطلقة شهادة بالاستمرار على الصدق ، والبطعن المطلق لا يصلح أن يكون شهادة بالاستمرار ، لأن الطعن يجب أن يبنى على وقائع .

ثالثها — أن الطعن في المجموع لم يكن في جملة ما روى ، بل كان في بعض ما روى فيه ، وقد ثبت أن البعض المطعون فيه قد كان له شاهد قوى أو ضعيف من جانب آخر ، وذلك إن صح ، لا يطعن في أصل المتن ، وإن كان يصيب بعض أجزائه ، والبطعن في جزء ضئيل من مجموعة مروية لا يطعن في سائرها ، وإن أصح كتب الأحاديث قد طعن في أجزاء منها ، وقد فصلنا القول في ذلك في موضعه في هذا الكتاب ، فالبخارى ، وهو أصح الصحاح عند جمهور الفقهاء قد أخذ عليه في بعض رجاله ، وفي بعض مروياته ، ولم ينزل به ذلك عن أن يكون أصح كتب الرواية ، وأكثرها قبولا .

رابعها — مخالفته لبعض آراء أئمة الزيدية ، وقد ردوا على ذلك بما فيه الكفاية .

ولما بعد الموازنة نرى أن أوجه القبول أرجح من أوجه الطعن ، ولذا نرجح صدق رواية أبي خالد ، ولكن لا بد لتتمام الموضوع بالنسبة لروايته من أمرين أحدهما طبقات رواية الكتاب إلى أبي خالد ، وتلقى الزيدية له .

طبقات رواية المجموع

٢١٩ — ذكر شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين شارح المجموع الكبير في كتابه الروض النضير سنده المتصل في رواية المجموع إلى أبي خالد راويه عن الإمام زيد رضي الله تعالى عنه ، وقد توفي ذلك الشارح المحقق في جمادى الأولى سنة ١٢٢١ ، أى أنه يذكر طبقات الرواية في نحو أحد عشر قرناً ، وإنها بلا شك سلسلة طويلة ، وقد أخذ يثبت أن الرواة في هذه السلسلة جميعهم من الثقات ، وإننا لا نغنى بتحقيق الثقة في هؤلاء جميعاً ، حتى نصل إلى راوى المجموع نفسه ، بل إن الذى يهمنى بيان الثقة فيمن روى إلى منتصف القرن الثالث الهجرى أو آخره ، لأن كتب السنة اشتهرت واستفاضت في آخر هذا القرن ، وما تلقاه العلماء في هذا القرن بالقبول تلقته الأجيال من بعدهم بالقبول ، سكان ثبوت الثقة فيمن حملوا في هذه الفترة يؤنس بالصدق .

ومن جهة أخرى فإنه في آخر هذا القرن جاء الإمام الهادى يسي بن الحسين الذى يعد الإمام الثانى لهذا المذهب ، فكان لا بد أن نعرف الرواة إلى ذلك الإمام الجليل ، ومقدار ثقته فيهم ، وثقته فيما حملوه إليه وإلى عصره ، وقد أخذ بالكثير مما جاء في المجموع ، وإن خالف بعضه ، ولا يغض ذلك من مقدار الثقة في الكتاب جملة ، وما خالف الذى خالف فيه إلا لأنه أطلق لنفسه الحرية في الاختيار من آراء الصحابة ، وآراء سيرهم . وكان هو في ذاته مجتهداً .

٢٢٠ — وإنه في السلسلة التى ذكرها صاحب الروض النضير قد ذكر أول من روى عن أبي خالد ، وهو إبراهيم بن الزبرقان ، وقد جاء في طبقات الزيدية أنه روى عن أبي خالد الواسطى بمجموع الإمام زيد ، أى بمجموع الحديث ، وبمجموع الفقه ، وقد روى عنه سلسلة منهم أبو نعم الحافظ ، وقد احتج بروايته أئمة الزيدية ، ووثقوه ، بل وثقه بعض المحدثين ، فقد وثقه ابن معين ، وقد قال فيه تلميذه نصر بن مزاحم كان من خيار المسلمين ، وقد كان ملازماً

لأبي خالد ، وتلقى عنه المجموعين مرتين بترتيب أبي خالد هذا ، وقد توفي سنة ١٨٣ -
(ثلاث وثمانين ومائة) .

وإنه كشيحه أبي خالد تعرض لطن الطاعنين طعناً مطلقاً غير مبين ، وكان
الطاعنون من بعض المحدثين الذين يعتبرون كل أصحاب مذهب يخالف مذهبهم
في السياسة أو في بعض مسائل الاعتقاد غير ثقة ، كما كان الطعن من الرافضة الذين
يريدون أن يختصوا بمحبة آل البيت ، أو بالأحرى الأئمة الذين قدسوا
من آل البيت ، واختصوهم بهذا التقديس .

ولقد زكاه الزيدية جميعاً ، ولم يطعن فيه منهم أحد ، وكذلك زكاه المعتدلة
من الإمامية الاثنا عشرية ، فقد قال ابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة : « هو من
رجال الحديث » .

٢٢١ — وقد تلقى عن إبراهيم بن الزبرقان المجموع نصر بن مزاحم ، ولم ينفرده .
بتلقيه عنه ، كما لم ينفرده بالتلقي عن أبي خالد إبراهيم بن الزبرقان ، وقد قال نصر بن
مزاحم عن إبراهيم : « حدثني المجموع الكبير ، الحديث جميعه عن أبي خالد » ،
وقد قالوا إنه روى المجموع بسنتين أحدهما عال ، والآخر نازل ، فقد روى
عن أبي خالد الواسطي نفسه ، كما روى بزول عن إبراهيم بن الزبرقان .

وكان نصر محدثاً ومؤرخاً ، فهو الذي أرخ لواقعة صفين ، وقد قال فيه -
الأصفهاني : « كان نصر ثبناً في الحديث والنقل ، جمع أخبار محمد بن محمد بن زيد ،
وولاه محمد بن محمد بن زيد ، السوق » (١) .

وكان ثقة عند الزيدية مقبولا عند أئمتهم ، حتى لقد روى عنه الإمام الهادي .
إلى الحق يحيى في كتابه الأحكام — في كتاب الطلاق .

وأكثر الذين يخالفونه في المذهب يطعنون في صدقه ، ومنهم من يذكر
أن سبب الطعن هو تشيعه ، وقد قال فيه الذهبي إنه رافضي ، ولكن الحقيقة أنه -

ليس رافضياً ، لأن الزيدية كلهم أو جلهم على عدم رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، والجارودية هم الذين تركوا مذهب الإمام زيد في هذا ، وكانوا يرفضون من بعد زيد رضى الله عنه إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، وما كان نصر كذلك ، بل كان زيدياً مناصراً لنزية زيد رضى الله عنه ، ومن ينتهجون آراءه ومذهبه ، فطعن الذهبي فيه بالرفض غير سليم إلا إذا كان في وهمه أن كل الشيعة روافض . وقد طعن فيه الإمامية أيضاً ، وكل هذا طعن مذهبي ، وهو طعن مطلق فلا يلتفت إليه .

وقد كان نصر من الزيدية الذين تقدموا للجهاد مع محمد بن محمد بن زيد الذي خرج على المأمون سنة ١٩٩ ، وكان قائد جيشه أبا السرايا ، وقد تولى لمحمد أمر السوق كما أشرنا ، وتولى من قبله الجهاد مع الإمام محمد بن إبراهيم ، فلم يقتصر في تشييعه الزيدى على الفقه ودراسته ، بل تولى الجهاد مع المجاهدين ، وإدارة السوق عندما كان لهم سلطان ، وقد توفى في النصف الأول من القرن الثالث .

٢٢٢ — روى نصر بن مزاحم كما رأيت المجموع عن أبي خالد ، وعن غير ، وقد رواه عن نصر كثيرون منهم سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي .

وقد روى المجموعين الفقهي والحديثي بترتيب أبي خالد الواسطي ، وإنه كان كسائر الرواة من الزيديين موضع طعن المحدثين من الجمهور ، إذ ضعفوه لتشييعه ، وموضع طعن الإمامية ، ضعفوه لعدم قوله بمقاتلتهم من رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، وقد سمع من سليمان هذا كثيرون من الزيدية ، ووثقوه جميعاً ، وقد كان أحد الناقطين للمجموع في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري الذي أخذ فيه الفقه الزيدى يتفرع ، وتتسع أبوابه ، وقد توفى في هذا النصف من ذلك القرن .

وقد روى المجموع عن سليمان هذا حفيده ابن بنته علي بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعي ، وقد كان هذا الحفيد فقيهاً مشهوراً ، قد اختلط بفقهاء الحنفية .

في عصره ، إذ كانت أسرته قد اشتهرت بالإمامة في الفقه الحنفي ، بل قد عد هو من فقهاء الحنفية ، وكان يعد شيخهم في عصره ، وقد ذكره الذهبي في شيوخ الحنفية ، فقال في سنة ٣٢٤ تو في شيخ الحنفية علي بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعي في هذه السنة .

ولقد كان موضع نزكية الكثيرين من فقهاء الجمهور ومحدثهم على هذا الاعتبار ، ولذلك لم يتعرض للطعن كما تعرض جده أبو أمه ، وكما تعرض أكثر رواة الزيدية ، وقد ذكر في طبقات الحنفية ، فقد جاء فيها علي بن محمد بن الحسن الكاسي النخعي توفي سنة ٣٢٤ . . .

وإنه ثقة بلا ريب عند الزيدية ، وقد قرأ المجموع على جده سنة ٢٦٥ هـ .
والعل علماً هذا كان من واسطة العقد الذي ربط بين الفقه الزيدي والفقه الحنفي ، وسنجد في فروع كثيرة تلاقى المذهبين في كثير من الحلول الفقهية ، بل سنجد بعض توافق الأصول الفقهية في الجملة للمذهب الحنفي ، وإن كانت تتلاقى مع غير ها إلى حد كبير .

٢٢٣ — وقد روى عن علي بن محمد هذا المجموع كثيرون منهم عبد العزيز بن إسحق شيخ الزيدية في بغداد ، فقد جاء في طبقات الزيدية : « روى بمجموع الإمام زيد بن علي عليه السلام الفقهى الكبير المرتب المبوب عن علي بن محمد النخعي » وقد روى عن كثيرين غيره ، ولكنه اختص هذا برواية المجموع عنه ، وقد تلقى عنه الكثيرون ، وقد كان هذا موضع طعن جمهور المحدثين من أهل السنة ، كما كان موضع طعن الإمامية ، ولكنه موضع تقدير وتوثيق الزيدية أجمعين ، وقد روى عنه كثيرون منهم وروى عنه السيد أبو طالب الناطق بالحق .

وإذا كان قد ثبت جمع علي النخعي بين دراسة الفقه الحنفي ودراسة الفقه الزيدي ، وكان مع أنه راوى المجموع عن الإمام زيد يعد شيخ الحنفية ، فقد جمع أبو طالب هذا بين الرواية عن آل البيت وما عندهم من أخبار ، مع رواية الأحاديث المعروفة عند أهل السنة ، وقد أخذ عليه أنه روى سنن الترمذي من غير أن يتلقاها تلقياً ، كشأن رواة

الأحاديث واعتبره النهي من أسباب الطعن فيه ، ولكن دفع طعنه بأن الكتب في ذلك القرن كانت قد شاعت ، واشتهر كل ما اشتملت عليه ، ولذلك لم يعتبر الخفية الحجة في الاشتهار فيما يكون قد اشتهر بعد القرن الثالث أى بعد تابعي التابعين ، لأن السنة كانت قد دونت فاشتهرت كلها ، اشتهر ضعيفها مع قويتها بذلك التداول .

ما بعد أولئك الرواة :

٢٢٤ — بعد أولئك الرواة الذين ذكرناهم تليزناً عن شيخ عن شيخ حتى القرن الرابع الهجرى ، حيث كثرت التدوينات الفقهيّة - قد أخذ الفقه الزيدى تتسع آفاقه بل إنه كان في أثناء هذه السلسلة التي ذكرناها قد أخذ التفريع الكثير في الفقه الزيدى ، ورويت آثار الإمام زيد والأحاديث التي رواها عن آل البيت بطرق أخرى غير طريق المجموع الكبير في الفقه والحديث .

وقد ظهر في هذه الأثناء الإمام الهادى إلى الحق يحيى الذى يعتبر محي ذلك المذهب كما أشرنا فقد تولى الدعوة إليه ، وتفريع فروعه ، واستخراج ينابيعه ، وقرب ما بينه وبين مذاهب الجمهور ، وأسند فروعه ورجعها إلى أصولها ، وقد تسلم التاريخ من بعد ذلك كتب الفقه في المذهب الزيدى أصولاً وفروعاً ، وصار حكمها من حيث الصدق أو الرد حكم الكتب المذهبية المختلفة ، فصار حكمها حكم كتب الخصاص ، والطحاوى وغيرهما من أئمة المذهب الحنفى ، وكذلك الشأن في كل المذاهب الفقهيّة ، فإنه بعد القرن الثالث صار التدوين يجمع دقائق العلوم ، ويتلقى العلماء الكتب في كل المذاهب ، إذ تشتهر في حياة أصحابها ، ولا تحتاج بعد ذلك إلى إثبات .

قبول المجموع

٢٢٥ — تلقى علماء الزيدية المجموع بالقبول ، وقد لخصنا كل وجوه الطعن التي وجهت إليه وجهاً ووجهاً ، وما رد به الزيدية أقوال الطاعنين ، واتهينا إلى أن الطاعنين في راويه الأول أساس طعنهم فيه مذهبي وهو مطلق لا يستند إلى وقائع ثابتة تمكن الدارس من مشاركة الطاعنين في الوقائع التي أدت إلى الحكم بالطعن ، ولذلك نحن نوافق من ردوا الطعن بأنه غير مقبول لإيهامه .

وما وجه إلى متن المجموع لا يقبل أيضاً لأنه تبين أن الروايات التي اتهم فيها الراوى فيها بالنسبة لعل كرم الله وجهه قد اتفقت مع ما روى عنه عند جمهور المحدثين ، ولذلك لم يكن لهذا الاعتراض مورد يرد عليه ، بل لعله ينتهي إلى تزكية ما اشتمل عليه المجموع ، لا إلى رده ، فالتحري أدى إلى وجود شاهد بالصدق ، ولم يؤد إلى وجود طاعن بالكذب .

وقد يكون الطعن بانفراد الراوى بالرواية عن الإمام زيد مع كثرة التلاميذ غير أبي خالد الواسطي له وجاهته ، ولكن يرد عليه بثلاثة أمور :

أولها — ما رد به شارح روض النضير الذي ذكرناه ، وهو أن تلاميذ زيد قد تفرقوا في البلاد تحت تأثير الاضطهاد ، وتبعهم أينما ثقفوا فمنهم من هاجر إلى الأقاليم النائية ، ومنهم من استخفى ، ومنهم من ادرع بالنقية ، فكان مقتضى المنطق ألا يجتمعوا ، وألا يكثر الرواة عن الإمام زيد ، وإنه بعد أن طلّعوا على المروي وافقوا عليه .

ثانيها — أن كتب المذاهب المختلفة كان الراوى فيها واحداً ، أو اثنين ، فكتب المذهب الحنفي مدونها ، وراوى ما فيها هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه ، وما كان من المعقول أن يكون تلاميذ أبي حنيفة ثم تلاميذ تلميذه أبي يوسف واحداً فقط ، هو محمد بن الحسن ، بل كانوا كثيرين ، ولكن لم يتجه

إلى التدوين والجمع وحصر المروى سوى محمد بن الحسن وما كان ذلك مسوغا للطعن فيها ، وذلك لأن الجميع قد تلقوها بالقبول ، ولم يترددوا في الاحتجاج بها ، وقد روى سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم المدونة ، ومع ذلك تلقاها العلماء بالقبول ، ولم يطعنوا فيها بانفراد عبد الرحمن بن القاسم برواية أقوال الإمام مالك لأن الأكثرين تلقوا ما فيها بالقبول ، وكذلك راوى فقه الإمام الشافعى هو ربيع ابن سليمان المراوى المؤذن ولم يطعن أحد فى رواية الأمام ولا الرسالة بانفراد الربيع بالرواية عن الإمام الشافعى لأن الذين عاصروه تلقوا روايته بالقبول ، وكان الشافعيون من البلاد الإسلامية يطلبون علم الشافعى من الأم ، ويفرعون عليه .

ثالثها — أن العلماء قد تلقوا بالقبول المجموعة العلمية التى اشتمل عليها المجموع وإنا نفصل ذلك بكلمة موجزة .

تلقى العلماء للمجموع بالقبول

٢٢٦ — لقد تلقى الزيدية فى كل الأجيال المجموع بالقبول ، فقد وافق على ما فيه عيسى بن زيد رضى الله عنهما ، ولم يعترض على ما جاء فيه أحد من معاصرى أبى خالد الوسطى ، أو على الأقل لم يتبت أن أحداً اعترض على ما جاء فيه ، واستمر ذلك فى الأجيال التى جاءت بعد أبى خالد ، لم يعترض أحد على ما جاء فيه ، حتى الذين خالفوا فى آرائهم بعض ما اشتمل عليه المجموع كالإمام الهادى إلى الحق فقد خالف ما فى المجموع فى بعض الروايات ، وبعض الفقه ، ولكنه لم يطعن فيه بالكذب وقد تناقل الزيدية العبارات المختلفة الدالة على تليقه بالقبول .

ومن ذلك ما جاء فى روضى التصدير : « هو من الكتب المشهورة المتداولة بين شيوخ العترة وشيعتهم ، وقد سبق ما نقلناه من نصوص الأئمة من أنه تلقى

بالقبول ، وأيضاً قال ابن حجر في نكته على ابن الصلاح « إن الكتاب المشهور غنى بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلى مصنفه كسائر النسخ » .

وإن أهل البيت العلوي رضي الله عنهم قد تلقوه بالقبول ، وجاء في هذا الشرح أيضاً : « هذا المجموع الكبير قد تلقى بين أهل البيت بالقبول وقد قال الإمام الهادي إلى الحق عز الدين بن الحسن . . . بعد ذكر الإمام زيد : له من كتب الفقه المجموع ، وهو أول كتاب جمع الفقه ، ورواه عنه أبو خالد الواسطي ، تلقته الأمة بالقبول ، حتى إن الإمام محمد بن المطهر شرحه بجزئين سماه المنهاج الجلي فيه من غرائب العلم ونوادره شيء كثير . . . وقال الإمام أبو طالب عليه السلام في التذكرة ، والمجموع الذي جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن علي معروف مشهور وذكر الإمام يحيى بن الحسن بن محفوظ في رسالته الشتوية أنه لم يمكن للعترة عليهم السلام قبل القاسم والهادي غير مجموع فقه الإمام زيد بن علي . »

٢٢٧ — ويظهر أنه لا يطعن أحد في سند الكتاب ، ونسبة روايته إلى أبي خالد الواسطي ، والشك في أبي خالد نفسه ، أو في متنه عند من يريدون أن يثيروا شكاً ، وإذا كان ذلك كذلك فإن تلقى العلماء بالقبول ، وخصوصاً من عاصر أبا خالد من آل البيت يرجح جانب الصدق ، ويشهد لما انفرد به أبو خالد ، وبذلك لا يكون ثمة مسأغ للنقد ، فإن تلقى العلماء لكتب ظاهر الرواية التي رواها الإمام محمد بالقبول أزال ما يثار حول الانفراد ، وكذلك هنا يعتبر تلقى الزيدية ، وخصوصاً آل البيت يدل على صدق النسبة في المجموع .

وإن الطعن في أي مجموعة علمية يتلقاها العلماء المختصون فيها بالقبول نوع من الهدم العلمي ، وقطع السلسلة العلمية التي تربط الحاضرين بالغايزين ، فالمجموعات الفقهية في المذاهب المختلفة لو اطرحنا الثقة فيها التي بنيت على تلقى الأجيال لها بالقبول ، لانقطعت الروابط الفكرية بمن كتبوها ، ولانقطعت الدراسات الفقهية

التي تكون تسمياً لعمل من سبقوا وإن ذلك ليس شأن العلوم الفقهية والنظرية فقط ، بل هو أيضاً شأن العلوم التجريبية ، فإن الحاضرين من العلماء يبنون على تجارب السابقين ، ولا يقضون الوقت في التشكيك في نسبة التجارب إلى من أسندت إليهم . وقد رأينا فريقاً من الذين يدرسون الأدب لا يفرضون حقائق قائمة ، ولا يفرضون أن تلقى العلماء أو الناقدين أو الأدباء مجموعة شعرية أو نثرية بالقبول دليلاً على صدقها ، يجب من بعد ذلك التسليم بها ، وحسبوا منهاجهم في الإنكار المجرد هو المنهاج العلمي ، وكأن المنهاج العلمي يبنى على الإنكار المجرد الذي لا يقوم المنع فيه على سند وليس هذا من طرق البحث في شيء ، لأن البحث ليس إنكاراً ، إنما البحث بناء على القائم وإذا كان للإنكار موضع فلا بد أن يكون إنكاراً له سند .

ولسنا نقول إن كل ما يتلقاه العلماء بالقبول يكون مقبولاً في كل الأحوال ، ولكن نقول إن الأصل فيه القبول ، حتى يقوم دليل يناقضه ويمنعه ، فإن قام دليل المنع ، وأدى إلى النقي القاطع فإننا تتبع ما أدى إليه ، وذلك لأن التلقي بالقبول ظاهر يشهد بالصدق ، كاليد تكون دليل الملك ظاهر أم ، فإذا قامت الينات على عكس ما يدل عليه الظاهر اتبعناها .

وقد تتبعنا كل ما أقامه الخصوم من بينات تنفي ما تلقاه العلماء بالقبول ، فلم نجد لها صالحة للإثبات ، ولذلك اطرخناها ، وأخذنا بالظاهر ، وهو الذي قام على تلقى العلماء بالقبول .

٢٢٨ — وإن الضرورة الفكرية تحتم علينا الأخذ بما جاء في المجموع ، ذلك أننا نكتب في فقه الإمام زيد كما يتداوله فقهاء الزيدية ، وكما فهمه الزيديون من آراء الإمام زيد ، ورواياته ، فلسنا نبتدع للإمام زيد آراء ليست عندهم ، ولا نتقحم عليهم بأقوال لا يعرفونها ، ولو أردنا ذلك ما أسعفنا الزمان بما نريد ، فإننا لا نجد مصادر لفقه الإمام زيد غير ما يتداوله أولئك العلماء الذين يتدارسون مذهبه فيما نسب

إليه ، وفيما فرعوه عليه ، وفيما أضيف إليه ، وفيما اجتهدوا فيه هم والأئمة من آل محمد رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، ومنهم ما خالف المأثور عن الإمام زيد ، كما كان يخالف أبو يوسف ومحمد شيخهما أبا حنيفة ، وكما خالف ابن وهب شيخه مالكا ، وكما خالف المزني شيخه الشافعي .

وإذا كنا ندرس فقه الإمام زيد ، كما قرره الزيدية ، وكما تناقلوه برواياتهم عنهم ، وقد صرح الأكثرون بأن المجموع يمثل فقه الإمام زيد ، فإنه من الواجب علينا أن نعتبر المجموع أصلا في الدراسة ، كما اعتبره أكثرهم ، وأن نأخذه بالقبول ، كما أخذته الكثرة الكبيرة من فقهاء الزيدية .

كيف كانت رواية المجموع عن الإمام زيد

٢٢٩ - انتهينا من الكلام السابق إلى أنه يجب الأخذ بالمجموع كما تلقاه الزيدية ، مادامنا نسرد مذهب الإمام كما يقرر الزيدية ، فنقبل من الرواية ما يقبلون ، ونرد ما يردون .

ولكن كيف كانت رواية المجموع ، أكتب بهذا الترتيب في عهد الإمام زيد - بقلبه ، وتمد أخذه أبو خالد ، ونشره ، وقد وجده مخطوطاً عند الإمام وقرأه عليه - أم أن الإمام زيداً أملاه عليه إملاء ، كما كان يملئ أبو يوسف ، والشافعي أحياناً ، أم أن ما اشتمل عليه الكتاب من آثار عن النبي وآل البيت قبل الإمام زيد رضى الله عنه - قد رواه عنه شفاهاً ، أو بإملاء بعضه ، وتحرير الإمام زيد لبعضه فجمع ذلك كله أبو خالد الواسطي ، ودونه ، وسماه المجموع باعتبار أنه مشتمل على مرويات زيد ، ومشتمل على فقهه ، وأن مروياته بمجموع الحديث ، وآراءه بمجموع الفقه .

٢٣٠ - ألا فلنسلك سبيل السبر والتقسيم ، لننظر أى الطرق أقرب إلى الاتساق التاريخي .

أما الفرض الأول ، وهو أن يكون الإمام زيد ، رضى الله عنه قد دونه بقلبه فإننا لانجد أحداً ادعاه ، ولا نجد شواهد عليه ، ولا نجد العلماء تكلموا فيه بالتفصيل ، أو بالإيجاز ، وإنما نستبعد ذلك الفرض ، لأنه لم يدعه أحداً أولاً ولأن العصر لم يكن عصر تدوين كامل ، وكتابة إمام كزيد رضى الله عنه كل فقهه وآرائه تكون أمراً بعيداً لأنه لا يتفق مع روح العصر ، وما كان يجرى فيه ، ولأنه لو كان كتبه بيده ما ساغ لأحد أن يدعى انفراد أبي خالد بروايته ، لأنه حينئذ يكون مشهوراً معلوماً ، كوطأ الإمام مالك رضى الله عنه ، وككتب محمد بن الحسن في نسبة تدوينها إليه ، وسنجد مع ذلك من البيانات ما يشهد لخلافه .

وكذلك لانستطيع أن نفرض أنه أملئ الكتاب كله إملاء ، وتلقاه عنه

أبو خالد ياملأته ، فإننا لم نجد أحداً ادعاه ، وما كان يمكن انفراد أبي خالد بروايته عادة .

بقى الفرض الأخير ، وهو أن يكون الكتاب قد روى بطريق الرواية الشفوية أحياناً ، وبالإملاء أحياناً ، وإن ذلك هو الفرض الذى يتفق مع روح العصر ، ولنا شاهد على ذلك مما نقلناه عن أئمة آل البيت ، وتلاميذه ، فقد نقلنا لك أن الإمام أبا طالب الناطق بالحق قد قال فى المجموع « المجموع الذى جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن علي مشهور معروف وإن التعبير بأنه جمعه ، ونسبة الجمع إليه يدل على أنه رواه عن الإمام زيد ثم دونه ، ولا يمنع هذا أن يكون ما جمعه بمجموعين : أحدهما للحديث ، والآخر للفقهاء ، لأن روايته كانت قسمين : إحداهما رواية الحديث ، والأخرى رواية الفقهاء ، وقد قال نصر بن مزاحم فى روايته عن إبراهيم ابن الزبرقان « حدثني بالمجموع الكبير المرتب جميعه عن أبي خالد ، فإنه يستفاد من هذه العبارة أن أبا خالد قدمه للناس مرتباً محبوباً ، وأنه يشم منها أن الترتيب والتبويب لأبي خالد وإلا ما كان ثمة حاجة إلى النص على الترتيب ، وقد تكررت كلمات الترتيب والتبويب عند النسبة إلى أبي خالد .

وهكذا نجد العبارات تومئ إلى أبا خالد قد روى حديث زيد بن علي ، وروى فقهاء ، ودون ذلك كله فى كتاب ، سماه المجموعين : المجموع الفقهي ، والمجموع الحديثي .

وإن الدارس لمتن المجموع يجد هذا واضحاً كل الوضوح فى الحديث وفى الفقهاء ، ففى الحديث يقول فى أكثر الروايات : حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده على عليه السلام ولنضرب لذلك أمثلة :

(١) ما روى فى باب التيمم : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده على بن أبي طالب عليهم السلام قال إذ كنت فى سفر ومعك ماء وأنت تخاف الغطش فتيمم واستبق الماء . »

(ب) وفي باب أوقات الصلاة ، يقول : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : « نزل جبريل على النبي ﷺ حين زالت الشمس ، فأمره أن يصلي الظهر ... الخ الحديث » .

(ح) وفي زكاة الإبل العاملة يقول : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : ليس في الإبل العوامل والحوامل صدقة » .

وهكذا نجد الآثار التي يرويها بقوله « حدثني » وهي تدل على أنه يروي ويجمع ، لا أنه ينسخ ، وقد يتصور أن يكون تحديناً ثم إملأه .

وفي الفقه نجده يصدر القول فيه بقوله : سألت زيدا عليه السلام ، ويروي الجواب ، ومن ذلك :

(١) سألت زيدا عليه السلام عن زكاة الحلي ، فقال « زك للذهب والفضة ، ولا زكاة في الدر والياقوت واللؤلؤ وغير ذلك من الجواهر » .

(ب) وجاء في الزكاة أيضاً : سألت زيد بن علي عليهما السلام عن مال اليتيم أفيه زكاة ، فقال : لا ؛ فقلت إن بني أبي رافع يروون عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه زكى أموالهم ، فقال : نحن أهل البيت ننكر هذا .

وأحياناً يقول قال زيد كما في الربا عند اختلاف الجنس فعنه : قال زيد بن علي عليه السلام إذا اختلف النوعان مما يكال فلا بأس به مثلاً بمثل يداً بيد ...

وهكذا نجد عبارات المجموع في الآثار والفقه تدل على أنه راو ، ولم يتلق مدوناً .

وقد أشرنا إلى أن ذلك هو الذي يتفق مع العصر وروحه ، فإن التدوين العلى لم يعرف إلا في الخمسين الثانية من القرن الهجري الثاني ، نعم كانت هناك مذكرات تكتب ، وقد ابتدأ ذلك في عصر التابعين ، بل في عصر الصحابة ، وقد اتسعت كتابة المذكرات في آخر عصر التابعين ، وكانت الروايات تتلق بالقراءات على الذين دونوا .

وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن أبا خالد الواسطي روى تلك المجموعة

الفقهاء بالشفاه كلها، ويجوز أن يكون بعضها بإملاء من الإمام زيد، وبعضها كان مذكرات قرأها على الإمام زيد، وجمع ذلك كله في المجموعين، ورتبه في أبواب فقهية جمعت بين فقه الآثار المروية عن آل البيت، وفقه المسائل التي كان يصل إليها الإمام زيد رضي الله عنه وآله باستنباطه.

٣٣١ — ولا يتوهن أحد أن ذلك يؤدي إلى التشكيك في رواية المجموع، فإن صدق رواية المجموع قد توافرت عناصره، فإنه لا يوجد مطعن جدى فيما اشتمل عليه ولا فى راويه، وقد تلقاه أهل المذهب بالقبول، وصار المصدر الفقهي الأول للفقهاء الزيدى، فلا مطعن فيه بعد ذلك، وطرق الرواية بالشفاه لا تقدر، بل إن اختيار الرواية بالتلقى بالشفاه تزكية وتوثيق، لتكون طريقة النقل متفقة مع ما كان يجرى فى العصر، من حيث إن التدوين لم يكن قد تكامل، وهذا أبو حنيفة رضي الله عنه الذى عاش بعد الإمام زيد نحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه، بل دونه أصغر تلاميذه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، فكيف تتصور أن يكون الإمام زيد قد كتب بقلبه وعبارته كتاباً كالمجموعين، وكون الترتيب والتبويب لأبي خالد لا يؤثر فى صحة النسبة، لأن كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه قد قال مؤرخو الفقه إن ترتيبها كان لرواتها دخل فيه، وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام فى أبي حنيفة، ولم يطعن أحد فى إسناد كتب ظاهر الرواية إلى الإمام محمد، وصحة نقلها فقه أبي حنيفة، وفقه الكوفة بشكل عام.

المجموع المطبوع فيه الفقه والحديث

٢٣٢ - اتفق العلماء على أن المجموع الذى رواه أبو خالد الواسطى فيه الفقه ، وفيه الحديث ، فهو يشتمل على المجموعين الفقهي والحديثي ، ولكنهما ليسا منفصلين ، بل إن الباب الواحد يشتمل على الحديث والفقه ، فهو يروى فى باب الصلاة الآثار عن آل البيت ، وترتفع أحياناً إلى النبي ﷺ ، وأحياناً تقف عند على كرم الله وجهه ، وفيها فقه الإمام زيد ، وما استنبطه ، وكذلك فى باب الحج ، والصوم ، والزكاة ، وغيرها من الكفارات والمعاملات .

وقد ابتدأ مثل كتب الفقه كلها بباب الطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بالعبادات كلها ، وقد عقب الصلاة بالزكاة ، ثم عقب عليها بالصوم ، ثم بالحج ، ثم بالأضاحي ، ثم بالأطعمة ، ثم الأشربة ، ثم الذبائح ، وبعد تمام العبادات دخل فى البيوع ، وبذلك خالف منهاج الكتب عند الحنفية ، وسلك مسلك غيرهم فى تقديم أحكام البيوع على أحكام الأنكحة .

وهكذا نرى الكتاب مرتباً ترتيباً فقهيّاً ، وفى كل بلب يجمع بين الآثار المروية فيه ، والفقه الذى تلقاه عن الإمام زيد .

وهنا يتساءل القارىء أكان هذا الترتيب من عمل أبي خالد الواسطى ، أم جرى فيه تغيير من بعده ، كما جرى تغيير فى ترتيب بعض أبواب كتب ظاهر الرواية ، التى رواها الإمام محمد بن الحسن الشيباني .

ونقول فى الجواب عن ذلك إن الذين رووا عن أبي خالد الواسطى قالوا إنهم رووه مبوباً ذلك التبويب .

وليس لنا أن نقض كلامهم ، وقد يقول قائل أهذا هو الترتيب الذى ذكر نصر بن مزاحم أنه رواه مبوباً وكذلك من تلقى عن نصر بن مزاحم من بعدهم ، أنه قد حصل تغيير فى الأبواب ، فإن التغيير فى تبويب كتب الإمام ربما يكون قد حصل

في القرن الرابع ، ولم يؤثر في الثقة بها ولا يمكن أن يؤثر ، ونحن نقول إنه يحتمل أن يكون التبريد قد جرى فيه بعض التغيير ، ولكننا لا نفرضه فرضاً ، بل لا بد أن يكون قد جاء به خبر ، وإن التغيير في تبريد بعض كتب الإمام محمد قد ذكرتها كتب الطبقات ، وكتب الفقه ، وبينت أن المعلومات لم يكن فيها زياد ، ولا انتقاص ، ولم يحجى في كتب الزيديين ما يدل على هذا التغيير في التبريد ، ولذلك لا ندعى وقوعه لا نفرضه ، وإنه لا يضعف الثقة في الكتاب إذا حدث .

٢٣٤ — وإنا قد درسنا ذلك الكتاب رواية ، وبيننا ما تعرض له من نقد في راويه وفي متنه ، وانهينا إلى أنه يجب علينا الأخذ بما فيه على أنه مذهب زيد ، وبمجموع ما يرويه من أحاديث وما استنبطه من فقه ، وعلى ذلك يجب علينا أن ندرس المجموع دراسة أخرى تبين منها مناج زيد في فقه وروايته ، لتبين ما يرويه ، أفیه شنووذ عن السنن المشهورة المعروفة عند جماهير المسلمين ، وعن آرائه أفها خروج عما اتفق عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة في الأمصار ، والتي يأخذ باستنباط أئمتها والمخرجين على طريقتهم — جماهير المسلمين في البلاد الإسلامية .

وإن الشرح المطبوع أكثره في القاهرة المسمى (روض النضير) هو شرح فيه المجموع الكبير ، وقد اشتمل على هذه الدراسات المقارنة ، وأوفى فيها على التمام ، في صدق نقل ، واستيفاء بحث ، وشمول وعموم ، وإنه بهذا يغنينا عن أن نرجع للخطوط الكثيرة للشروح التي سبقت ، لأن من دأبنا أن نختار الأيسر الأسهل ، ما دام يفي في الوصول إلى الغاية ، ولا تتوعر في الطريق إذا كان يمكن السير في طريق معبد ، وفوق ذلك ، فإن المطبوع قد نشر وشهر ، فركته الشهرة مع الحلو من الطعن ، فكان أخرى بالقبول ، وإنه فوق هذا وذاك قد اشتمل على زبدة ما في الشروح السابقة ، كما يدل على ذلك نقله عنها ، فهو شرح جامع ،

وفيه مقارنة بين آراء الزيدية ، وآراء الإمامية ، فوق ما فيه من مقارنة
حافى المجموع بما فى كتب السنة وآراء الأئمة الأربعة .
ومن أجل هذا كله نعتمد عليه .

نماذج مما فى المجموع

٢٣٥ — وليس فى طاقتنا عند دراسة المجموع هذه الدراسة المقارنة أن ندرسه
كله ، فإن ذلك يحتاج إلى مجلدات ضخام ، ثم إن هذا ليس غايتنا ، بل غايتنا هنا
أن نعطى القارى صورة من المجموع وما اشتمل عليه ، مما يشهد بأن ما اشتمل
عليه من رواية وفقه ليس بشاذ ، ولا خارج عما انتهى إليه علماء السنة ، وما دون
فى الصحاح ، وما وصل إليه فقهاء الأمصار ، وإنه يكفى فى ذلك أن تقدم البيانات
المثبتة ، ولا نتجاوزها . وإنه بعد الكلام فى أصول الزيدية - سنختار موضوعات
ندرسها من فقه الإمام زيد كما فى المجموع دراسة مقارنة كاملة ، والله تعالى
هو الموفق ، ولا ييسر لنا الأمر غيره ، فعليه نتوكل ، وبه نستعين ، وإنا لا نملك
من أمرنا شيئاً ، إلا ما يوفقنا سبحانه إليه .

ونبكتفى هنا بجزئيات من أبواب مختلفة ، فاخترنا مسائل فى الزكاة ، ومسائل
فى البيع ، ومسائل فى الشفعة ومسائل فى المزارعة والإجارة ، ومسائل فى الهبة ،
ومسائل فى غيرها .

١ - في الزكاة

٢٣٦ - لقد جاء في المجموع الكبير مانصه : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام ، قال : ليس في البقر الحوامل ، والعوامل صدقة ، وإنما الصدقة في الراعية »^(١) .

ونرى أن هذا الحديث موقوف عند علي رضي الله عنه ، إذ لم يذكر فيه النبي ﷺ ، ولقد روى مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، فقد رفعه البيهقي عن غير طريق. آل البيت إلى النبي ﷺ بإسناد على كرم الله وجهه ، وقد روى مثله موقوفاً عن جابر ، واللفظ المروي عن جابر : « ليس على مثير الأرض زكاة ، وبهذا تتبين موافقة المروي في المجموع للمروي في كتب السنة المعروفة .

والكلام في هذه المسألة كلام في أصل فقهي خاص بزكاة الماشية ، أهمي خاصة بالماشية الراعية أي السائمة أم لا ، وأهمي خاصة بالماشية التي تتخذ للنماء ، ولا تتخذ لغرض آخر هو العمل أو الحمل . اختلف الفقهاء في ذلك ، لجمهور الفقهاء من آل البيت وغيرهم على أن الماشية التي تجب فيها الزكاة هي السائمة أي التي ترعى في كلاً مباح ، ولا تتخذ للعمل ، بل للنماء ، لأن التي تتخذ للعمل تكون آلة في يد مالِكها والآلات لا تجب فيها الزكاة ، ولأن هذا النوع من الماشية لا يرعى في كلاً مباح عادة .

وخالف جمهور الفقهاء الإمام مالك رضي الله عنه ، وشيخه ربيعة الرأي رضي الله عنه .

وحجة الرأي الأول - أن كتب أبي بكر الصديق التي جمع بمقتضاها الزكاة بالآثر المروي عن النبي ﷺ كانت الماشية فيها توصف بالسائمة ، ففيه بالنسبة للغنم :

(١) البقر الحوامل هي التي تحمل على ظهورها ، وذلك كثير في السودان والحبيشة ، والعوامل هي التي تحرث الأرض وتشد العربات ونحوها .

« صدقة الغنم في سائمتها ، ، وقد ورد ذلك الوصف في كتاب عمر رضي الله عنه ، كما روى ابن عمر ، إذ فيه » وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين إلى أن تبلغ مائة شاة — شاة سائمة ، وهذا كله يدل على أن فريضة الزكاة في الماشية أساسها أن تكون سائمة ، ففرضها في غير السائمة يكون فرضاً بلا دليل من الشارع ، ولا تثبت الفرائض المالية من غير دليل شرعي ، والدليل قد ورد في السائمة فيقتصر على مررده ، ولا يصح تجاوزه .

وحجة الرأي الثاني ، وهو رأى مالك وشيخه لا يعتمد على النصوص ، بل يعتمد على الرأي ، لأن سبب الزكاة هو النماء فوعاؤها المال النامي ، فيكون الأساس هو النماء ، والعاملة كالسائمة وغير العاملة يتحقق فيها الموجب ، وهو النماء ، ولا يصح أن تقاس على آلة الصناعات ، لأن آلة الصناعات لا تنمو ولا تثمر بذاتها ، إنما الثمرة من عمل الصانع ، والعوامل من البقر ، لها نماء خاص غير كونها آلة^(١) .

والمذهب الزيدي يعتمد على الأثر المروى عن علي رضي الله عنه ، وهو يقوم على النفي ، فهو ينفي بالنص عن العوامل والحوامل وجوب الزكاة ، وذلك نص في الإثبات ، وقد تأيد بما روى في البيهقي مرفوعاً عن طريق علي ، وبما روى موقوفاً على جابر بن عبد الله ،

٢٣٧ — جاء في المجموع من فقه الإمام زيد : « سألت زيدا عليه السلام عن الفصلان والحملان والعجاجيل الصغار فقال لا صدقة فيها »^(٢) . وهذا ليس حديثاً يرويه زيد عن آل بيته ، ولكنه فقه يديه برأيه المتأثر

(١) مأخوذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من شرح الروض النضير ج ٢ ص ٣٩٩ وما يليها .

(٢) الفصلان جمع فصيل ، وهو ولد الناقة إذا فصل عن أمه ، والعجاجيل جمع عجول فهو جمع جمع والحملان جمع حمل وهو صغير الغنم .

بما درس من فقه آل البيت ، ونرى من هذا كيف يجتمع المجموعان الحديثي والفقهى ، إذ يذكر فى كل باب فقهى ما ورد فيه من أحاديث ، وما ورد فيه من فقه هو من استنباط الإمام زيد وبرأيه ، فيلتقى فقه الأثر وفقه رأى .

وهذه المسألة تمس أصلاً من أصول الزكاة أيضاً ، وهو نماء النصاب أيدخل فى مقدار ما تفرض فيه الزكاة ، بمعنى أن الأخذ يكون من النصاب ومن نمائه معاً ، من غير نظر إلى كون النماء قد حال عليه الحول أم لم يحل ، أم أن الزكاة تؤخذ بما حال عليه الحول ، ولا يؤخذ شيء من النماء حتى يحول الحول عليه ، وذلك لأن الفصلان والحملان والعجول الصغار لم يمر عليها الحول .
وقد اختلف فى هذا الأصل على ثلاثة أقوال :

أولها — قول الإمام زيد رضى الله عنه وآله ، وهو المذكور فى المجموع ، وصريحه أنه لا تؤخذ منها ولا تعتد عند احتساب الزكاة لأنها لم يحل عليها الحول ، سواء أكانت متصلة بأمواتها أم انفصلت عنها أمواتها مادامت صغيرة لم يحل عليها الحول ، لأن شرط الزكاة حولان الحول ، وهو لم يتحقق فيها ، ولقد ورد فى الحديث « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » .

ثانيها — قول بعض الأئمة من آل البيت أنها تجب فيهن ، ولو انفصلت عنهن أمواتهن جميعاً ، بحيث بيعت كل أمواتهن وبقين وحدهن ، لأنه قد روى عن على رضى الله عنه : اعتد عليهم بالصغار والكبار ، ولأنهن إذ ولدن كن تابعات لأمواتهن ، فوجبت فيهن الزكاة بهذا الاعتبار ، وإذا انفصلت الأموات بالبيع لا يزول الوجوب ، لأن ما يجب بحكم الشارع لا يسقط إلا بأدائه ، وقد وافق هذا الرأى رأى مالك والشافعى وأحمد .

ثالثها — رأى أبى حنيفة أنها إن بقيت من أمواتهن واحدة وجبت فيها الزكاة . وإن لم يبق من الكبار التى حال عليها الحول واحدة لا تجب فيها الزكاة ، وهذا الرأى يروى عن الإمام زيد فى البحر ، والأصل الذى قام عليه هذا الرأى هو ما روى

عن عليّ رضي الله عنه أنه قال : « اعتد عليهم بالكبار والصغير ، ففيه إشارة إلى أنه يعتد بالمجموع ما دام هناك صغار وكبار ، وأيضاً ، فإن وجوب الزكاة في الصغار باعتبارها تابعة للكبار ، لا باعتبارها أصلاً قائماً بذاته ، فما دام المتبوع موجوداً بأي صورة فإن الزكاة تجب في الجميع ، فإذا انفصل الأصل اعتبر النماء أصلاً منفرداً فلا بد فيه من حولان الحول^(١) .

٢٣٨ — جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام ليس في المسال الذي تستفيده زكاة حتى يحول عليه الحول منذ أفدته ، فإذا حال عليه الحول فزكه ، .

هذه مسألة متصلة بالتى قبلها ، بل عموم لما قبلها ، وقبل أن نخوض تسكلم في هذا المروى ، لأنه ليس رأياً مستقلاً للإمام زيد ، بل هو رواية له ، وقد روى الحديث عن علي موقوفاً ، كما روى في كتب السنة عنه موقوفاً بعدة طرق ، فقد أخرجه ابن أبي شيبة عن غير طريق آل البيت ، وكذلك أخرجه وكيع عن سفيان الثوري عن علي موقوفاً .

ومثل ذلك أخرج البيهقي موقوفاً ومرفوعاً ، وتعاضد بما أخرج عن أبي بكر وعثمان وابن عمر .

والمسألة التي تعرض لها هذا الأثر هي عموم لما استنبطه الإمام زيد رضي الله عنه كما أشرنا ، ولعل الإمام زيداً في استنباطه الذي ذكرناه آنفاً كان يطبق ذلك الأثر تطبيقاً شاملاً .

والأقوال بالنسبة لهذه المسألة في الماشية هي ما ذكرنا آنفاً ، وأهل في النقود وعروض التجارة ، فالأقوال فيها ثلاثة :

أولها — قول الإمام زيد في المجموع وهو أن الزائد المستفاد في أثناء العام لا تجب فيه الزكاة إلا إذا حال عليه الحول ، وبذلك تتجه الزكاة بحولان الحول

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من روض النضير ج ٢ ص ٢٠٤ مع زيادة.

في بعض المال دون بعض، وهذا هو رأى الشافعى بالنسبة لعروض التجارة والنقود .
والرأى الثانى — هو ما رواه الإمامية عن الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق ،
وأبيه الإمام محمد الباقر من أن الزكاة تؤخذ عن الكل الأصل والمستفاد ، والعبرة
بتحقق النصاب وقت ابتداء العام وآخره ، ويؤخذ عن كل ما يملك فى نهاية الحول ،
لعموم قول النبي ﷺ : « فى الرقة ربع العشر ، وذلك يشمل المال الذى يكون
مملوكا فى نهاية الحول ، ولأن الأساس فى حولان الحول هو تقرر الغنى المرجب
للزكاة ، وهو متقرر بوجود النصاب فى أوله وآخره ، ولأنه إذا نقص المقدار
الذى كان يملكه ينقص من الزكاة بما يعادله ، فيجب أن تزيد الزكاة إذا زاد المقدار .
وهذا رأى روى عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما ، وهو رأى الإمام مالك
رضى الله عنه .

والثالث رأى أبى حنيفة وأصحابه وهو أنه تؤخذ الزكاة من الزيادة إذا لم ينقص المال
عن النصاب فى أثناء الحول ، سواء أمضى حول على الزيادة أم لم يمض ، وإذا نقص
المال عن النصاب فى أثناء الحول ، فإن السنة تبدى من وتمت تكامل النصاب ، لأن
شرط الزكاة حولان الحول بأن يتحقق الغنى طول العام ، لا فى جزء من العام (١) .

٢٣٩ — وقد جاء فى المجموع : « سألت زيد بن على عليهما السلام عن مال
اليتم أفیه زكاة ، فقال : لا ، فقلت إن بنى أبى رافع يروون عن أمير المؤمنين على
عليه السلام أنه زكى مالهم ، فقال نحن أهل البيت ننكر هذا ، .

وإن هذا بلا شك من فقه يزد ، ولكنه يمتاز بأن فيه معارضة لبعض المروى
عن على رضى الله عنه ، وهو أن بنى أبى رافع قد ذكروا عن على رضى الله عنه
أنه أخرج الزكاة من مال اليتيم ، وقد أنكر هذا الخبر عن على كرم الله وجهه
الإمام زيد رضى الله عنه ، وزكى الإنكار بأنه إنكار أهل البيت جميعاً ، وإن هذا

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه الأدلة ، من الروض النضير ج ٢ ص ٤١١
مع زيارة لتتبع المراد .

الخبر الذى أنكره آل البيت قد روته بعض كتب السنة مسندة إلى على رضى الله عنه ، فقد روى ابن أبى شيبه عن أبى ليل أن علياً كرم وجهه زكى أموال بنى أبى رافع ، وكانوا أيتاماً فى حجره وولايته ، وقال : « ترون أنى كنت ألى مالا ، لا أزكيه ، وروى البيهقى : « أن رسول الله ﷺ كان أقطع أبا رافع أرضاً ، فلما مات أبو رافع باعها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه بتلاتين ألفاً فدفعها إلى على بن أبى طالب ، فكان يزكيها ، فلما ببض ولد أبى رافع عدوا ما لهم فوجدوه ناقصاً ، فأتوا علياً كرم الله وجهه فأخبروه ، فقال أحسبتم زكاتها اقلوا : لا ، فحسبوا زكاتها فوجدوها سواء ، فقال على : أكنتم ترون أن يكون عندى مال لا أزكيه ، وقد تعددت الروايات عن على رضى الله عنه ، ولعل سبب إنكار زيد وإنكار الذين عاصروه من آل البيت ، أنهم لم يطلعوا عليه .

وإن هذا يدل على أن ما يختلف فيه الإمام زيد فى الرواية عن على ، عما يقرره علماء السنة من الرواية يكون له مستند فيه ، سواء أكان قوياً أم لم يكن فى نظر علماء الحديث الذين لا يقتصرون على الرواية عن آل البيت .

هذا والمسألة التى تعرض لها الإمام زيد فى استنباطه تمس أصل فرضية الزكاة ، ووصف الزكاة من حيث كونها عبادة تحتاج إلى النية ، فقد قال الإمام زيد ، إن أموال اليتيم أى الصغير ، ومثله المجنون والمعتوه لا تجب فيهما الزكاة ، سواء أكانت زكاة الأموال المنقولة ، أم كانت زكاة الزرع والثمار ، وذلك لأن هؤلاء غير مكلفين ، إذ التكليف يقتضى العقل والبلوغ ، ولأن الزكاة عبادة ، والعبادة تحتاج إلى النية ، وهؤلاء لا تعتقد منهم نية العبادات اللازمة ، وخصوصاً إذا كانوا لا يميزون ، ونرى من هذا أن أساس ذلك رأى هو فرض أن الزكاة عبادة وأنها تكليف شخصى يتصل بالمكلف لا بماله .

وقال أبو حنيفة وأصحابه مثل ذلك القول ، ولكنهم استثنوا زكاة الزرع والثمار فأوجبوا أخذها من مال الصغير والمجنون والمعتوه ، وذلك لما فيها من

معنى مشونة الأرض وتكليفاتها ، ورى أن ذلك الرأى هو رأى الإمام زيد ،
وفد جاء فى البحر الزخار ذلك ، وهو لا يخالف المروى فى المجموع مخالفة كلية
بل إنه مخصص له ، وهذا الرأى هو رأى جعفر الصادق رضى الله عنه ، ورأى
كثيرين من آل البيت .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الزكاة بكل أنواعها تجب فى مال الصغير والمجنون
والمعتوه ، وهو رأى الهادى من أئمة الزيدية ، ورأى مالك والشافعى وأحمد ،
وقد بنى ذلك الرأى على ثلاثة عمد :

أولها — ماروى من أن النبى ﷺ أمر بالانجسار فى مال اليتيم حتى لا تأكله
الصدقة ، فقد روى أن النبى ﷺ ، قال : « ألا من ولى يتيماً له مال ، فليتجر له فيه ،
ولا يتركه تأكله الزكاة » ، وقد روى عنه أيضاً فيما رواه عمر بن الخطاب أنه قال :
« ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة » ، وإن الخشية من أن تأكلها الصدقة يدل
بالالتزام على أن الصدقة مفروضة فيها .

ثانيها — ماروى عن على رضى الله عنه من أنه كان يقدم الزكاة من أموال
بنى رافع ، وقد تعددت أسناد الرواية وهذا التعدد يرجحها .

ثالثها — أن الزكاة مشونة المال ، وليست تكليفاً شخصياً ، وفاقدو الأهلية
وناقصوها تجب فى أموالهم الحقوق التى تتعلق بالأموال ، والزكاة تتعلق بالأموال
فتجب فيها ، وإنه يزكى هذا أن جنابات الصغار والمجانين والمعتاه توجب الديات
فى أموالهم ، وأنهم إن أتلّفوا مالا ، وجب الضمان فى أموالهم ، فالحقوق المالية
كلها لا يعفون منها ، وإن الزكاة من التكاليفات المالية الخالصة ، فكانت تجب
حقاً فى الأموال كلها لا فرق بين مال عاقل كامل الأهلية ، ومال فاقد الأهلية
أو ناقصها (١) .

(١) انتهى بتلخيص وتوضيح من روض النضير ص ٤١٧ ، مع زيادة
لتسميم المقارنة .

٢٤٠ — وإن الذى يستخلص من هذه الدراسات الجزئية فى هذا الباب أن ما يروى عن على يتلاقى مع الرواية عنه فى كتب السنة المشهورة المعروفة بين جماهير المسلمين ، أو على الأقل يتلاقى مع بعضها ، وإن ذلك يرجح صدق ما اشتمل عليه المجموع من أخبار موقوفة عند على ، ويستنبط من هذا أيضاً أن الفقه الذى يقرره الإمام زيد سواء أكان باجتهاده أم كان بالأخبار التى يروىها عن على رضى الله عنه يتلاقى مع آراء للأئمة الأربعة ، وهو إن اختلف مع بعضهم قد يوافق الآخر ، وبهذا يتبين قرب آرائه من آراء الجمهور ، ولنسر فى اختباراتنا من الكتاب الكبير .

٢ - في البيع

٢٤١ - وسندرس في هذا الجزء من بحثنا بعض مسائل في البيوع ، وسنختار منها ما يشرح أصلاً من أصول البيع ، لأنه إذا توافقت أصول المسائل كانت ذلك دليلاً على توافق المنهاج إلى حد كبير .

الربا :

٢٤٢ - ومن ذلك ما جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال : « أهدى لرسول الله ﷺ تمر ، فلم يرد منه شيئاً ، فقال لبلال دونك هذا التمر ، حتى أسألك عنه ، قال فانطلق بلال فأعطى التمر متلين وأخذ متلاً ، فلما كان من الغد ، قال رسول الله ﷺ : آتنا خبيثتنا التي استخبأناك ، فلما جاء بلال بالتمر ، قال رسول الله ﷺ : ما هذا الذي استخبأناك ، فأخبره بالذي صنع ، فقال رسول الله ﷺ : هذا الربا الذي لا يصلح أكله ، انطلق فارده على صاحبه ، ومره ألا يبيع هكذا ولا يتاع ، ثم قال رسول الله ﷺ : « الذهب بالذهب مثلاً بمثل ، والفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والذرة بالذرة مثلاً بمثل ، والبر بالبر مثلاً بمثل ، والشعير بالشعير مثلاً بمثل يدأ بيد ، فن زاد أو استزاد فقد أربى ، .

هذا نص ما في المجموع ، وقد روى في الصحيحين بما يقارب هذا عن أبي سعيد الخدري ، ففيهما أن بلالاً قال : « كان عندنا تمر رديء ، فبعت منه صاعين بصاع لنطعم النبي ﷺ ، فقال النبي ﷺ عند ذلك : « أده ، أده ، عين الرباء لا تفعل ، إن أردت أن تشتري فبيع التمر ببيع آخر ، ثم اشتريه ، .

وإن نص الحديث الذي اشتمل على بيع الربويات يكاد يكون مجمعاً عليه في صحاح السنة ، وإن اختلفت عبارات الحديث ، وبعض الأشياء ، ففي بعض النصوص الملح بدل الذرة ، وفي بعض النصوص الزبيب بدلها ، وإن اختلف

الأصناف في الذكر لا يدل على التضارب ، بل إن النصيرص بمجموعها غير متعارضة ، وهي متلاقية ومتقاربة ، فهي لا تحصرها في ستة ، بل تزيد على ستة ، إذ يدخل الزبيب والذرة والملح ، وكل ما ورد فيه نص ، لأن كل رواية ليس فيها ما يدل على القصر ، والتمخيص ، وما دامت كل عبارة لا تدل على شيء من ذلك ، فلا تعارض ، ويجمع كل هذا تحريم الربا فيه ، ثم إن اجتماع الروايات قد يشير إلى علة التحريم ، فقد وضع في بعض الروايات الذرة ، وفي بعضها الملح ، وفي بعضها الزبيب وكلها مطعومات ، فقد يشير التجميع لهذا المتفرق في الرواية إلى المعنى في التحريم ، وهو الطعمية . والتنمية .

٢٤٣ — ولا بد أن نخوض بعض الخوض في فقه هذه المسألة التي تعتبر أصلا من أصول البيوع في الفقه الإسلامي ، بل هي في حقيقتها أصل من أصول الاقتصاد والتعاون في الإسلام .

وإن هذا الحديث المروي على كرم الله وجهه وتوافقت فيه الروايات المختلفة وتلاقت - بين الربا في البيوع ، وهو مقابل للربا في الديون ، فالربا على هذا قسمان : ربا الديون ، وربا البيوع .

٢٤٤ — وربا الديون هو أن يزيد في الدين في نظير الأجل ، وهو ربا الجاهلية ، وهو الذي حرمه القرآن الكريم في قوله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فاتتهى فله ماسلف ، وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، يمحى الله الربا ، ويربى الصدقات ، والله لا يحب كل كفار أثيم ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ، إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فاذنونا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم

فلكم زءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون .

وهذا هو الربا الذى أعلنه النبي ﷺ بيان تحريمه فى خطبته يوم عرفة فى حجة الوداع ، إذ قال : « وربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضعه ربا العباس ابن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله » .

وإن هذا النوع من الربا قد أجمع العلماء على تحريمه ، ويسمى ربا النسيئة ، أما ربا البيوع الذى سنبينه فقد خالف فيه ابن عباس رضى الله عنه ، ويروى أنه رجع عن رأيه ، ولكن الرواة عنه قرروا أنه مات مصراً على أن ما عدا ربا الجاهلية حرام ، ويروى أنه روى عن النبي ﷺ قوله : « إنما الربا فى النسيئة » .

وقد حرم القرآن والسنة ذلك الربا ، لأنه يجعل الدائن يكسب من غير تعرض للخسارة ، مع أنه من المقررات الشرعية أن الغرم بالغنم ، ولأنه يؤدى إلى أن رأس المال يكسب من غير أن يتعرض لأى تكليفات عليه ، وذلك إفراط فى تقوية رأس المال ، ولأنه يؤدى إلى مضاعفات الديون ، ولأنه يؤدى إلى الأزمات الاقتصادية ، كما كان فى الفترة من سنة ١٩٣١ إلى سنة ١٩٣٩ .

وسمى ربا الجاهلية ، لأن قريشاً فى الجاهلية كانوا يتخذونه سبيلاً من سبل الكسب ، فقد كانوا تجاراً ، وكان منهم من يعطى المال مضاربة يشترك فيها فى الربح ويتحمل الخسارة ، وقد أقر الإسلام ذلك ، ومنهم من كان يعطى المال على أن يكون له كسب معلوم يزيد كلما زاد الأجل ، ومن هؤلاء العباس بن عبد المطلب رضى الله عنه .

وإن اتجار قريش فى الجاهلية ثابت معروف فقد كانوا يتجرون فى بضائع الروم وينقلونها إلى اليمن ، ويتجرون فى بضائع الفرس وينقلونها إلى الشام ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع ، وآمنهم من خوف » .

ومن هذا يتبين أن ربا الجاهلية كان في ديون استغلالية ، لا في ديون استهلاكية ، ومن قصر ديون العرب التي حرم القرآن فيها الربا على الديون الاستهلاكية لم يلتفت إلى حال قريش في الجاهلية ، وحال من كانوا يتعاملون بالربا فقد كان المقرضون من أشراف قريش وأجوادهم الذين لا يرضون أن يعطوا ديناً محتاج بربا ، وكان المقرضون من أشراف قريش في كثير من الأحيان كآل المغيرة الذين كانوا يقترضون في اتجارهم من بعض آل ثقيف ، وحرم الإسلام الربا ، وعليهم ديون لهؤلاء ، وفوق ذلك فإن قصرهم الربا على الديون الاستهلاكية تحكم في النص ، وتخصيص من غير دليل مخصص .

٢٤٥ — وربا البيوع هو المذكور في الحديث السابق ، وما هو مثله ، وقد اتفق الفقهاء على أمرين :

أولها — تحريم ما ورد النص بتحريم التفاضل فيه عند البيع ، فلا يصح بيع الذهب إلا بمثله وزناً ولا بد من القبض في المجلس ، ولا يصح بيع الفضة والبر إلا بالمائلة والقبض في المجلس ، وهكذا بقية الأصناف التي وردت في النصوص ، وتسمى الزيادة ربا الفضل ، ولا عبرة بالجودة ، وجمهور الفقهاء على أنه لا عبرة أيضاً بالصياغة ، وخالفهم في ذلك ابن القيم .

وثانيهما — أنه إذا اختلف الجنس بين هذه الأصناف التي قيد التعامل فيها ذلك التقيد ، صح التفاضل ، ولكن يحرم التأجيل ، والتأجيل يكون ربا يسمى ربا النساء ، وبعض الفقهاء يسميه النسيئة ، وهو غير نسيئة الديون ، ونختار التسمية الأولى حتى لا يكون التباس .

وموضع اختلاف الفقهاء في أن الأشياء التي وردت في الحديث هو في قصر ربا البيوع عليها ، أم يتجاوزها إلى غيرها ، قال الظاهرية التبادل المحرم مقصور على الأصناف الواردة في الأحاديث ، لأنهم ينفون القياس ويقتصرون على موارد النصوص .

وقال جمهور الفقهاء إن هذه الأشياء التبادل فيها على الوجه الذى نهى عنه حرام ، وكل ما فى معناها يكون حراماً ، فالنص هنا مطلق ، والعلة تلتبس من النص ، ومن المقاصد التى تستين من التحريم .

وقد قال الحنفية إن العلة التى يجرى عليها القياس هى الاتحاد فى التقدير والجنس ، وهذه هى العلة السكاملة ، فإن اتحد البدلان فى الجنس وفى التقدير بأن كانا مكيلين أو موزونين ، فقد كملت العلة ، وعلى ذلك يحرم التفاضل ، ويحرم النساء ، فالزيادة ، تكون ربا ، والتأجيل يكون ربا .

وإذا وجد أحد جزئى العلة ، بأن كانا مكيلين أو موزونين ، واختلف جنسهما ، كذهب بفضة ، أو بر بشعير ، أو بر بئدة ، فإن التأجيل يحرم والتفاضل يجوز .

ويظهر أن ذلك رأى يتفق مع مذهب الإمام زيد رضى الله عنه ، بل قال صاحب الروض النضير إنه رأى أئمة العترة الطاهرة ، فقد جاء فيه : « وذهبت العترة والحنفية إلى أنها فى النقيدين كونها موزونين فيعم سائر المطبوعات (أى المعادن التى تقبل الطبع والطرق والسحب) فيحرم التفاضل والنساء فى متحد الصنف ، وفى غير النقيدين كونه مكيلاً ، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى ظاهر قوله ، قالوا وعرف ذلك الجزء من العلة بإيماء النصوص من الشارع كحديث عبادة الذى فيه : « والبر بالبر كيلاً بكيل ، والشعير بالشعير كيلاً بكيل » (١) .

فهذا رأى أخذ العلة من النص ، واعتبر كلمة كيلاً بكيل تسمى إلى العلة ، ولكن هذه العلة لا يمكن أن تكون مشتملة على وصف مناسب للحكم ، إذ أنه لماذا يمتنع التأجيل فيما متحدان وزناً كحديد برصاص ، ولماذا لا بد من القبض فى بيع نحاس بذهب ، لا يمكن أن نجد وصفاً مناسباً يصح أن يكون متفقاً مع الحكم

(١) روض النضير ج ٣ ص ٢٢٤ .

المانع ، ولهذا قرر المتأخرون من فقهاء الحنفية أنه إذا كان التفاوت كبيراً بين الموزونين ، والعرف يفرق بينهما من كل الوجه ، لايجزى فيهما ربا النساء ، كبيع حديد بذهب ، فإن التقابض في المجلس غير شرط .

٢٤٦ - وقال الشافعية وبعض الحنابلة إن علة التحريم هي في الأثمان الثمنية ، وفي غير الأثمان الطعمية ، وأخذوا ذلك من اختلاف الرواية في الممنوع ، فمن الروايات ما ذكر الذرة ، ومنها ما ذكر الزبيب ، ومنها ما ذكر الملح ، فكان تعدد الرواية مع اتفاقها على أن المال الربوى الذهب والفضة ، وأصناف من المطعومات - دليلاً على أن علة التحريم هي كونها مطعومات ، وفي النقيدين الثمنية .

وإن تلك العلة تصبح وصفاً مناسباً مؤثراً في التحريم ، لأن الأثمان لا يصح أن تكون سلعة تباع وتشترى فلا يكون تحريم البيع فيها إلا إذا تماثلا عند اتحاد الجنس وإلا إذا تقابضا في المجلس اتحاد الجنس أو اختلف ، وذلك لأن الأثمان مقاييس الأموال وموازن القيم ، فلا يصح أن تكون هي سلعة تباع وتشترى ليحفظ المقياس ولا يضطرب ، والمطعومات لو شجع التبادل فيها بين ملاكها لأدى ذلك إلى احتكارها بينهم ، وإذا بيع القمح بالقمح مع التفاوت في الكيل لجودة أحدهما - لأدى ذلك إلى ألا يأكل من عنده نقود وليس عنده أحد النوعين ، ولذلك أوصى النبي من عنده تمر ردى ويريد جيداً أن يبيع ما عنده ، ويشترى بالثمن ما يريد ، ليتمكن أن يأكل من ليس عنده من التمر جيد أو ردى ، وليس الأمر بهذا من النبي ﷺ . أمراً بالتحايل ، بل هو أمر بما فيه مصلحة الناس ، ويشير إلى سبب التحريم ، وحكمته .

ولقد قال حذاق المالكية إن علة التحريم في الذهب والفضة الثمنية ، كالشافعية وفي غيرهما الطعمية مع إمكان الادخار ، فالمطعومات التي لا تقبل الادخار لايجزى فيها الربا ، لأن المطعومات المذكورة في الأحاديث كلها بما يقبل الادخار ، ولأن الذي يقبل الادخار هو الذي يمكن أن يجزى فيه الاحتكار ، لأنه هو الذي

يبقى زمانين أحدهما فيه الرخاء ، والثاني فيه القحط .
وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره .

الخيابة في البيوع

٢٤٧ - وما جاء في البيوع أيضاً ما جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي بن عليم السلام في قول الله عز وجل لا تخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، قال من الخيانة الكذب في البيع والشراء . ^(١) »

وإن هذا الخبر المروي عن علي رضي الله عنه يتفق مع المقاصد الإسلامية العامة ؛ وذلك لأن الكذب قد توارت الأحاديث بتحريمه ، وتضافرت النصوص على منعه ، وهو لا يتفق مع أخلاق المؤمن بأي صورة من الصور ، وإذا ضم إليه أن يترتب على الكذب ضياع حق المؤمن ، فيكون في ذلك خيانة أمانة ، لأن كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ، فمن كذب ليخدع أخاه ، وترتب على ذلك ضرر مالي ، فقد استباح ما حرمه الله تعالى عليه من مال أخيه .

ولقد جاء في المجموع ذكر بعض العقود التي تظهر فيها الخيانة ، وتؤثر في تنفيذ العقد ، ومن ذلك العيوب الخفية التي لا يظهرها البائع للمشترى ، وأثر ذلك ، والحكم لا يختلف عن جملة آراء الأئمة في المذاهب الأربعة ، وإن خالف بعضها يوافق الآخر ، ومن ذلك ما جاء في عقود المراجعة ^(٢) ، وهي عقد يبنى على أمانة البائع .
٢٤٨ - فقد جاء في المجموع خاصاً ببيع المراجعة والخيانة فيها : « سألت

(١) المجموع ج ٣ ص ٢٦٦ .

(٢) المراجعة بيع البائع بثمن فيه ربح سبب كالعشر أو الخمس ، ويذكر ذلك للمشترى والتولية البيع بمثل الثمن الأول والوضعية البيع بأقل مما اشترى بنسبة معلومة .

زيد بن علي عن رجل اشترى من رجل شيئاً مراوحة ، ثم اطلع على أن البائع قد خانته قال عليه السلام يحط عن المشتري الخيانة ، ولا يحط شيئاً من الربح .

وقد فسر معنى قوله أنه يحط عنه مقدار ما خانته ، ولا يحط عنه الربح ، بالا يحط عنه إلا القدر الذي خان فيه ، ولا يحط من المشتري ما يقابل القدر الذي خان فيه من الربح ، ولنضرب لذلك مثلاً ، إذا كان قد اشترى بمائة وعشرة على أساس أن الربح عشرة فارق المائة ، وعلى أساس أن البائع قد اشتراه بمائة ، ثم تبين أن البائع قد كذب وخان الأمانة إذ كان شراؤه بثمانين ، فإنه في هذه الحال يحط عن المشتري العشرون فيدفع تسعين ، ولا يحط عنه ما يقابل الربح الذي كان مقدراً فلا يحط عنه عشرة في المائة بما كان زاده ، أى لا يحط عنه جنيهان يقابلان الربح ، وواضح أن ذلك رأى زيد في المجموع ووجهه أن الخيانة كانت في كذبه في ذكر اثنين الأول ، فيدفع الكذب فيه .

وهناك رأى آخر روى عن الإمام زيد رضي الله عنه ، وهو أنه لا يحط شيئاً ، بل يخير بين إبقاء العقد كما هو وبين فسخه ، ووجهة ذلك أنه دخل العقد على أساس وصف مرغوب فيه ، وهو مقدار معين من الربح ، فإن تبين خلافه كان له حق الفسخ ، فإن رضي بما ظهر أمضى ، وإن لم يرض بما ظهر ففسح ، وكذلك الشأن في كل غرر وتدليس ، وذلك هو رأى أبي حنيفة ومحمد .

وهناك رأى ثالث وهو أنه إذا حصلت خيانة في المراوحة يحط عن المشتري مقدار الخيانة والربح الذي يقابلها ، وذلك ليزول كل سبب للخيانة ، وهذا الرأي هو رأى أبي يوسف ، وعبد الرحمن بن أبي ليلى . وسفيان الثوري والشافعي في أحد قوليه . وكثيرون من أئمة آل البيت ، وحمل بعض الفقهاء كلام زيد عليه ، أى أن معنى كلام زيد الذي نقلناه عن المجموع أنه يحط قدر الخيانة وما يقابلها من ربح ، ولكن يراحمة النص المروى عن الإمام يبين أن كلامه لا يحتمل هذا . لأنه بصرح بأنه لا يحط عن المشتري شيء من الربح ، ولو قيل إن هذه رواية

أخرى عن الإمام لكان ذلك أجدر بالاعتبار ، وأخرى بالقبول ، لأنه لا يكون فيه تفسير للكلام بغير ما يقبله .

٢٤٩ — وبما جاء في الخيانة في المراجعة ما رواه أبو خالد في المجموع : « سألت زيد بن علي عن رجل اشترى سلعة إلى أجل ، ثم باعها مراجعة والمشتري لا يعلم أنه اشتراها إلى أجل ، ثم علم بعد ذلك ، فقال : هو بالخيار إن شاء أخذ ، وإن شاء رد ^(١) » .

أفاد هذا الكلام حكماً بالنص ، وحكماً بالالتزام ، والحكم الذي استفيد بالنص هو أن عدم ذكر الأصل في المراجعة إذا كان البائع قد اشترى إلى أجل يعد خيانة في المراجعة ، وهي خيانة لا يمكن تقديرها ، كالخيانة في الزيادة في الثمن ، وإن الحكم في هذه الحال هو أن المشتري بالخيار بين إمضاء العقد ، وبين فسخه .
والحكم الالتزامي هو أنه يجوز أن يكون الثمن المؤجل أكثر من الثمن المعجل ، ولكي يتبين وجه الالتزام تتبين الحكمين .

أما الحكم الأول المنصوص عليه ، وهو اعتبار ترك ذكر الأجل في المراجعة خيانة تبيح فسخ العقد ، فيحتاج إلى بيان السبب في أنه خيانة ، وإلى بيان السبب في أن المشتري يعطى حق الفسخ ، أما السبب في أنه خيانة فلأن شأن التجار أن يكون الثمن العاجل أقل من الثمن الآجل ، وترك ذكر الأجل والبيع بثمن عاجل فيه غش ، لأنه لم يبين ماذا استفاده بالتأجيل ، والربح مع هذا التأجيل يكون غير أساس سليم ، إذ لم يبين كل استفاده البائع ، وقد استفاد بالبيع مراجعة .
ثين ، استفاد أنه باع بثمن عاجل ، واشترى بثمن آجل ، واستفاد الربح منه .

وأما السبب في أن الحكم هو تخيير المشتري بين الفسخ والإمضاء ، فسيبه أن المراجعة كان فيها عيب خفي ، بترك ذكر الأجل ، كمن يشتري شيئاً معيباً ، وتعييب غير معلوم ، ولا يمكن إمضاء العقد مع إزالة العيب وآثاره ، فلم يبق لإزالة

(١) المجموع وروض النضير ج ٣ ص ١٦٨

أثر الخيانة ، إلا أن يعطى المشتري الحق من جديد في الفسخ ، أو الإمضاء ، لأن رضاه لم يكن على أساس سليم ، فلما تبين الأمر كان لا بد من معرفة رضاه ، وفوق ذلك إن مقدار الخيانة غير معلوم بالمال ، حتى ينزل من الثمن ما يقابله .

٢٥٠ — وإن هذا يستلزم حتماً أنه يجوز أن يفرق الثمن المؤجل عن الثمن المعجل بزيادة في المؤجل ، وإن هذه الزيادة تكون مباحة ، وقد أخذ ذلك الحكم الالتزامى صاحب روض النضير ، فقال : « واعلم أنه يؤخذ من كلام الإمام عليه السلام أن بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء جائز ، ولهذا أثبت للمشتري الآخر الخيار ، إذ لولا زيادة الثمن في شراء الأجل لم يظهر لإثبات الخيار وجه ، وقد حكاه عنه عليه السلام في البحر وغيره من كتب المذهب ، وقال بجوازه أيضاً المؤيد بالله والحنفية والشافعية وخالف فيه القاسمية ، والناصر ، والمنصور ، والإمام يحيى ^(١) . »

وذلك الخلاف أساسه أتعذ الزيادة في الثمن في نظير الأجل ، كالزيادة في الدين في نظير الأجل ، أم لا تعد . وقد كره الزيادة بعض الحنفية ، وأبو بكر الرازى في كتابه أحكام القرآن فقد كره ذلك العقد ، وإن كان المذهب الحنفى كالمذاهب الأربعة أجازته ، ولنذكر حجج كل الفريقين :

قد احتج الذين منعوا الزيادة في الأثمان المؤجلة بأن الزيادة ربا ، لأنها زيادة في نظير الأجل ، وكل زيادة في نظير التأخير تعد ربا ، ولا فرق بين أن تقول سدد الدين أو زد في نظير التأجيل ، وأن تباع بزيادة في الثمن لأجل التأجيل ، إذ المعنى فيهما واحد ، فهو ربا ، وقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، تقيد بتحريم هذه البيوع ، لأنها داخلة في عموم كلمة الربا ، وهى تقيد بالإباحة في قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، فإن كل العقود الربوية مقيدة لهذه الإباحة ، وإذا قيل إن البيوع بأثمان مؤجلة داخلة في معنى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، إذ هى بيع - يقال

إنها تحتل أن تكون داخلة في عموم البيع أو الربا ، وعند الاحتمال من غير ترجيح يقدم احتمال الحظر على احتمال الإباحة ، وخصوصاً أن إحلال البيع ليس على عمومته ، بل خرجت منه البيوع الربوية ، وهذا منها ، والبائع بالأجل مضطر للبيع ، فلا يكون راضياً ولا يصدق عليه قوله تعالى « إلا أن تكون تجارة عن تراض » . ومن جهة أخرى فإن هذه زيادة لأجل الأجل ، وكل زيادة بسبب الأجل - هي زيادة من غير عوض ، فتطبق عليها كلمة ربا ، وتندرج تحت التحريم .

(١) وقد استدلل الذين أباحوها أولاً بأنها داخلة في قوله « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، وإن أعمال التجارة تبنى على البيع نسيئة ، ولا بد من أن تكون لهم ثمرة ، وتلك الثمرة داخلة في باب التجارة ، وليست داخلة في باب الربا ، والرضا ثابت ، لأن من يبيع مؤجلاً إنما يفعل ذلك كطريق من طرق ترويج تجارته ، فهو إجابة لرغبة ، وليس اضطراً ، إذ يريد فرق ما بين الأسعار في الأزمان المختلفة ، وإن الذي تسلم العين من غير أن يدفع ثمناً قد تسلم عيناً مغلة منتفعاً بها وهي موضع اتجار ، فما يأخذه البائع بضمن مؤجل فرقاً بين العاجل والآجل إنما يأخذ ثمن غلة ، بخلاف الديون التي تجرى في النقدين ، فإن من يتسلمها يتسلم عيناً لا تختلف فيها الأسعار باختلاف الأزمنة ، لأنها مقومة الأسعار ، وهي لا تغل بنفسها ، بل تغل بالاتجار ، وتنقلها من الأيدي ببضائع تعلو وتنخفض ، فالبضائع هي التي تغل ، وليست هي موضع الدين ، ويقول في الفارق بين الربا والبيع المؤجل صاحب الروض النضير : « ليس للسعر (أى للضمن استقرار) لما فيه من التفاوت بحسب الغلاء والرخص ، والرغبة (أى في المبيع) وعدمها ، وداعى الحاجة وعدمه ، فلم يكن أصلاً ومناطقاً يرجع إليه في تعليق الحكم به ، وإذا لم تكن آية الربا متناولة لمحل النزاع لم تبق حاجة إلى النظر فيما يعارضها ، وما يترتب عليه ، وأيضاً فكون الزيادة في مقابلة المدة إنما منعها الشارع فيما كانت انتداء . كما كان عليه أمر الجاهلية في قولهم إما أن تقضى وإما أن تربي » .

(٢) ويستدلون أيضاً بأن الزيادة لا تتعين عوضاً عن الزمان بدليل أن بعض الناس يبيع آجلاً بأقل مما اشترى ، لحاجته إلى البيع والتصرف ، ولتوقعه الرخص في المستقبل ، ومن الناس من يبيع بأقل من القيمة الحقيقية آجلاً أو عاجلاً فلا تتعين الزيادة للزمان ، بل الزيادة في أكثر الأحيان غير متعينة .

وفوق ذلك إن العقود في الشريعة الإسلامية ينظر إليها غير موازنة بغيرها ، فالعقد مع تأجيل الثمن عقد قائم بذاته ينظر إليه من حيث سلامة العقد ، وكونه غير شامل للربا بأنواعه من غير نظر إلى غيره ، وهذه النظرة تجعل العقد صحيحاً في ذاته ، وكون البيع معجلاً بعقد آخر بتمن أقل لا يؤثر في العقد الأول ؛ لأنهما عقدان متغايران يتميز كل واحد منهما عن صاحبه .

(٣) ويذكر صاحب الروض النضير دليلاً آخر من الآثار ، فيقول : « قد سوغ الشارع ﷺ جعل المدة عوضاً عن المال (أى في النقص من الديون) فيما أخرجه الحاكم في المستدرک وابن ماجه من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ لما أمر بإخراج بى النضير جاء ناس منهم إلى النبي ﷺ ، فقالوا يا نبي الله إنك أمرت بإخراجنا ، ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله ﷺ : « ضعوا وتعجلوا » .

ولنا على هذا الكلام تعليق ، وهو أن الزمن كان هنا للحط من الدين ، لا للزيادة بخلاف البيع المؤجل فإنه للزيادة في الثمن ، لا للنقص منه ، وفرق ما بين الزيادة والنقص ، كفرق من يداين ، ويزيد لأجل الزمن ، ومن يعفو عن بعض الدين ليسهل على المدين الدفع ، ولذلك لا يصلح ذلك الحديث دليلاً في الموضوع ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الاحتكار في البيوع

٢٥١ — ولنترك الخيانة في البيوع ، ولننتقل إلى أصل آخر في البيوع ، وهو الاحتكار ، فقد جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام ، قال : جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون ، قال زيد بن علي لا احتكار إلا في الحنطة والشعير والتمر ، .

في هذا الكلام حديث موقوف عند علي كرم الله وجهه ، ورواه ابن عمر مرفوعاً إلى النبي ﷺ . إذ قال ﷺ : « الجالب مرزوق ، والمحتكر محروم ، ومن احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالإفلاس والجذام » ، وروى عن أبي سلمة مرفوعاً إلى النبي ﷺ : « من احتكر يريد أن يغالي المسلمين فهو خاطيء وقد برىء من ذمة الله » .

وعلى ذلك يكون الحديث له شاهد من أحاديث مرفوعة إلى النبي ﷺ : فلا مساع لعدم الأخذ به أو التشكيك في صدقه .

٢٥٢ — وقد اشتمل ما جاء في المجموع على رأى للإمام زيد في تفسير الاحتكار بأنه في الحنطة والشعير والتمر وتقصره على ذلك ، ومن أين أخذ الإمام زيد ذلك التفسير ، لعله أخذه من تعبير الحديث « بأن جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون » فقرينة الحال والمقابلة تبين أن موضوع الاحتكار هو الطعام ، وأن الاحتكار لا يتجاوزه ، وأغلب طعام العرب كان الحنطة والشعير والتمر ، ولذلك جعل الإمام زيد موضع الاحتكار هذه الأنواع فقط ، لأنها عمدة أقوات الناس ، وذلك هو رأى محمد بن الحسن . ورأى الهادى إلى الحق والشافعى وأبى حنيفة أن الاحتكار يكون في قوت الناس ، ولا يقتصر على هذه الثلاثة ، ومن الناس من لا يكتات بالتمر ، ويكتات بالذرة أو الأرز ، فالأولى إطلاق تحريم الاحتكار في كل الأطعمة لا في بعضها ، والحق الهادى إلى الحق قوت البهائم فحرم الاحتكار فيه . ولقد قال أبو يوسف صاحب أبى حنيفة كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار ، وإن كان ذهباً أو فضة أو ثياباً ، وإن ذلك حق فإن الاحتكار في الثياب

لا يقل أذى عن الاحتكار في الطعام ، فعلى هذا المذهب الاحتكار مطلقاً حرام ، وقد رويت عدة أحاديث تدل على تحريم الاحتكار بإطلاق ، ولأن المقصود من منع الاحتكار هو منع الضرر عن الناس ، والضرر ينزل بمنعهم من القوت ومنعهم من الثياب ، وللناس الآن حاجات مختلفة ، والاحتكار فيها يجعل الناس في ضيق .

ويظهر أن الذين قصدوا الاحتكار على الأقوات حجتهم أن قطع الأقوات يؤدي إلى الموت جوعاً ، فيكون عامة الناس في حال اضطراب أو بعبارة أدق في حال ضرورة ، وعندئذ يباح ما كان محرماً وهو صيانة مال المسلم ، ومنع إخراجه بغير رضاه ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وغير الأقوات لا يوجد فيه مثل هذه الضرورة ، وإن وجد فيه ضيق ، فهو يجعل الحاجة إليه شديدة وإن لم تكن ضرورية ، وعلى ذلك لا يلزم المحتكر بالبيع إلا في الأقوات .

وإننا نختار رأى أبي يوسف ، لأن ضيق عامة المسلمين ، والتنعيم الآثم للتجار الظالمين إذا تقابلا ، وجب أن يراعى ضيق عامة المسلمين ، ولا يراعى تنعم الآثمين ، ولأن الضيق العام ينزل منزلة الضرورة بالنسبة للأحاد ، لعظم المشقة ، وكيف يسوغ عقل أن يسير الناس عراة ، لاحتكار آثم للثياب ، ولا يمنع احتكاره ، بإجباره على بيع ما عنده .

٢٥٣ — وقد اشترط الزيدية للاحتكار الآثم الذي يوجب على الإمام أن يحمل المحتكر ويكرهه على البيع ليسهل على الناس شروطاً ثلاثة .

أولها — أن يكون الشيء المحتكر فاضلاً عن كفايته وكفاية من يمونهم سنة كاملة ، لأنه يجوز للإنسان أن يدخر لأهله قوت سنة ، وذلك لأنه ثبت أن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم ، فلا يعد محتكراً من يفعل ذلك إنما هو يخاطب لطعام أهله .

ثانيها — أن يكون متربصاً بالغلاء بالاحتكار ، بأن يبيع في المستقبل على الناس بأثمان فاحشة الغلاء لشدة حاجتهم إلى ما عنده ، وبذلك يجد الغنى ما يسد به حاجته

أو ضرورته ، ولا يجد الفقير ما يستطيع أن يدفع به حاجته أو ضرورته ، وقد صرحت الأحاديث المانعة للاحتكار بأن المحتكر يقصد باحتكاره أن يغالى المسلمين .
ثالثها — أن يكون الاحتكار في وقت احتياج الناس إلى الشيء المحتكر ، لأن السبب في منع الاحتكار ليس هو التضييق على التجار ، وإنما السبب هو دفع الضرر عن الناس ، ولا يكون ذلك إلا إذا كانوا في حاجة شديدة إلى ما احتكروه .

والله قرر الزيدية أن كل الأفوات التي يحرم تحكيرها يجبر المحتكر فيها على البيع وإخراجها ، أيا كان مصدرها بالنسبة للمحتكر ، أى سواء أكانت نتاج زرع ، أو جلبها من خارج المصر ، أم كانت مشتراة من المصر ، لأن الاحتكار كيفما كان مصدر الطعام ضار بالعامّة ، ومن أجل هذا الضرر يمنع .

وقال أبو حنيفة إن الاحتكار الآثم الذى يجبر فيه المحتكر على البيع هو الاحتكار الذى يكون مصدر الملكية فيه هو الشراء من المصر الذى يبيع فيه ويشترى ، لأنه آثم فيما يملك ، إذ اشتراه للاحتكار ، واحتكروه بالفعل ، فوجب التدخل لمنع احتكاره ، ولأنه لم يحلب نفعاً للناس بشرائه ، بل هو احتازه لينعه عن الناس .

وذلك النظر من أى حنيفة مبن على أصل ثابت عنده ، وهو احترام الملكية الشخصية ، ومنع التدخل فيها ، ما أمكن التدخل ، كما هو ثابت من آرائه المختلفة فى تصرف المالك فى ملكه .

ومن جهة أخرى نجد أن شيخ فقهاء القياس ينظر نظرة اجتماعية اقتصادية ذلك أن الذى يشتري المادة من غير المصر ، ويجلبها من المزارع هو جالب ، ويجب على الدولة أن تشجع الجلب ، وهو ما يسمى فى لغتنا بالاستيراد ، فلو كان كل من يحلب شيئاً يجبر فور جلبه على بيعه لاشتدت الأزمة والحاجة بامتناع التجار عن الجلب ، ولو تركوا أحراراً لكثرت الجلب ، وبذلك يكثر الطعام فتدفع الحاجة ، ويزول الاحتكار بحكم كثرة الطعام المجلوب .

وإن ذلك بلا ريب نظر ثاقب .

ومثل ذلك ما يكون نتاج أرضه ، فإن ترك ما يخرج الزارع حرا يجعل الزارع يعملون على كثرة الإنتاج ، وكثرة الإنتاج في ذاتها تدفع الحاجة المادية في الطعام . وهذا بلا ريب يدل على نفاذ بصيرة ، ولا عجب فهم تفكير تاجر يعرف حال الأسواق ، وأن ملء السوق بالإنتاج هو الذى يدفع الغلاء ، ولا يدفعه سواه ، وملء الأسواق يكون بأمرين بكثرة الجلب أو الاستيراد ، وكثرة الإنتاج ، وكل تقييد للجالب أو المنتج يؤثر في جلبه وإنتاجه .

٢٥٤ - هذه نظرات أو لمحات عن الفقه الذى اشتمل عليه المجموع في بعض مسائل في البيع ، ونرى أن الإمام زيدا ، لا يخرج فقهه فيه عن مجموع ما هو معروف عند جمهور المسلمين ، وأن ما يؤثر عند الإمام على رضى الله عنه في هذه الأجزاء التى تصدينا لبيانها يتفق مع المعروف عند علماء السنة ، فليس فيما نقلنا خبر عن على كرم الله وجهه كان شاذاً عن بقية المأثور ، بل مامن أثر نقلناه في البيع إلا كان له شاهد ، وكذلك الشأن في كل أحاديث البيع في المجموع ، فلننتقل إلى باب آخر ، وهو الشفعة .

٣ — في الشفعة

٢٥٥ — تتقارب آراء الإمام زيد من آراء الإمام أبي حنيفة في أحكام الشفعة ، أو بعبارة أدق تتقارب آراء الإمام أبي حنيفة من آراء الإمام زيد ، لأن أبا حنيفة مع تقارب السس كان يعتبره من شيوخه ، ويعجب به ويقدر جهاده ، وقد نقلنا ذلك من قبل . ورنما نحار من المجموع ثلاثة أمور هي تشير إلى أكثر مسائل الشفعة ، بل ربما تعد أصريها . وهذه هي المسائل .

في المشفوع فيه

٢٥٦ — الشفعة معناها طلب ملك العقار المبيع جبراً عن المشتري بما قام عليه من الثمن ، والشفيع هو طالب الشفعة ، والمشفوع فيه هو العقار المبيع ، والمشفوع منه هو المشتري ، والمشفوع به هو العقار الذي يملكه الشفيع ، وبسبب ملكيته له يطالب بالشفعة ، وقد اشترط الإمام زيد أن يكون المبيع عقاراً ، أو أرضاً .

وقد جاء في المجموع : « كان زيد بن علي يقول : لا شفعة إلا في عقار أو أرض ، (١) » .

والمراد الأرض منفردة أو الأرض وعليها مبان ، ولذلك جاء في روص النصير « لا تكون إلا في الدور والضياع والأراضي ، ومعنى ذلك أن الشفعة تكون في الأراضي وعليها البناء ، والأرض وعليها الأشجار ، والأرض خالية منهما ، وذلك هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، ومذهب مالك أن الشفعة تجيء في السفن ، وذلك لأن المضارة في الشركة فيها لا تقل عن المضارة في غيرها ، ومذهب الهادي إلى الحق أن الشفعة تثبت في كل عين على أي صفة كانت

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٤٢ .

من منقول ، أو غيره ، سواء أكان الشيء المشترك يحتمل القسمة أم لا يحتمل ، فالشركة في مقدار من القمح أو القطن توجب الشفعة ، بحيث يجوز للشريك في شيء من هذا أن يأخذ ما يبيعه شريكه جبراً عنه ، وهناك رأى آخر أنه لا شفعة في المتليات .

وعلى ذلك تكون المذاهب أربعة :

أولها - قصرها على العقار ، وما يتصل به اتصال قرار ونبات ، ويؤيد ذلك الرأي حديث : « لا شفعة إلا في ربع أو حائط ، والربع المنزل أو المسكن ، والحائط البستان ، ولقد كان شريح يقول : « لا شفعة إلا في أرض أو عقار ، وإن الشفعة لدفع الأذى المحتمل من المشتري الجديد ، والأذى لا يتصور بقدر يجوز التدخل في ملك الغير إلا إذا كان المبيع شيئاً مستقراً لا يجري فيه البيع والشراء كثيراً ، وذلك لا يكون إلا في العقار .

وثانيها - هو نظر الإمام مالك رضي الله عنه ، وهو يعتبر السفينة كالعقار في أنها لا يجري فيها البيع والشراء كثيراً ، ولكنها تقضى للارتفاع الدائم .

والرأي الثالث هو رأي الهادوية ، وهو إثبات الشفعة في كل مال مشترك ، واحتجوا له بما روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « الشريك شافع ، والشفعة في كل شيء ، وروى أيضاً عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : « الشفعة في العبيد وفي كل شيء شفعة ، ومقتضى هذا إثبات الشفعة عند كل شركة .

وإنه قد ضعف بعض الرجال الذين روى هذين الحديثين ، وخصوصاً أنها تعارض حديث : « لا شفعة إلا في ربع أو حائط ، فإن هذا النص فيه قصر ، والقصر معناه نفي وإثبات ، فقد أثبت الشفعة في الدار والحائط ، ونفاه عن غيرهما ، ورواته ثقات لا مطعن فيهم ، فكان أولى بالأخذ .

ومهما تكن حجة هذا الرأي من الآثار ، فإن وجهته قد تكون معقولة إلى حد

كبير ، ، وهو أن الشفعة شرعت لدفع أذى المشتري الجديد ، وذلك كما يتحقق في العقار وما يشبهه يتحقق في المنقول أيضاً ، فإن مضايقة الشريك الجديد محتملة ، والباعث على شرعية الشفعة في العقار يسرى إلى المنقول .

وقد قال بعض الزيدية ، وهو القول الرابع إن الشفعة تكون في غير المثليات ، لأن الشركة في المثليات هينة لا ضرر فيها ، وكل واحد من الشريكين يستطيع أن يفرض نصيبه من غير رضا الآخر ، ولذلك قالوا إن القسمة تدخل المثليات جبراً عن صاحبه ، والقسمة فيه إفراز لا مبادلة فيها ، بخلاف القيميات ، فإن مضارة القسمة ، ومضارة الانتفاع من الشريك هي في موضع الاحتمال القريب ، ولذلك ثبتت فيها الشفعة دفعاً لهذا الضرر .

ثبوت الشفعة للجار والشريك

٢٥٧ — جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي . عليهم السلام أنه قضى للشفيع بالشفعة في دار من دور بني مرهبة بالكوفة ، وأمر شريحاً أن يقضى بذلك » (١) .

هذا خبر روى عن علي ، وهو مرقوف عنده ، وقد روى عن علي مثله عن غير طريق آل البيت ونصه :

« الجار أحق بها إذا قامت على ثمن ، إلا أن يطيب عنها نفساً ، وقد روى عن علي وعبد الله بن مسعود أنهما كانا يقولان : « قضى رسول الله ﷺ بالجوار » وروى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : « الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها إن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً » ، وقد رويت أحاديث كثيرة في معنى شفعة الجوار .

(١) المجموع ج ٢ ص ٣٣٥ .

والفقه بالنسبة للشفعاء أن الشفعة باتفاق الفقهاء تنبت للشركاء في عين العقار .
وأما الشفعة لغير الشركاء ، فالزيدية يثبتونها للشريك في عين الشرب ، والشريك
في عين الطريق ، ثم الجار ، والحنفية يثبتونها للشريك في ارتفاق الشرب ، والطريق ،
والمسيل ، ثم الجار ، وقد علمنا الأدلة التي سبقت لإثبات الشفعة من النقل
والعقل وهي تشمل الجار .

وقد قصر الشافعية والمالكية الشفعة على الشركة في عين العقار ، وأستدلوا
لذلك ، بما روى في كتب السنة من حديث جابر بن عبد الله قال « قضى رسول الله ﷺ
بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة » وهذا الحديث متفق
عليه في الكتب الستة ، فلا مطعن في سنده ، وإنه حجة من وجهين :

أحدهما : قصر الشفعة على ما لم يقسم ، وقد صرحت بذلك رواية البخاري ،
إذ نصها : « إنما الشفعة فيما لم يقسم » وذلك قصر للشفعة على حال واحدة ، وهي
الشفعة عند الشركة ، وإذا فلا شفعة في غير الشركة ، لأن العبارة أفادت إثبات
الشفعة عند الشركة ، ونفيها إذا تمت القسمة .

والثاني - نفي الشفعة عما عدا الشركة والحديث الأول واضح البيان فيه ،
لأنه يصرح بأنه إذا وقعت الحدود فلا شفعة .

وقد رد ذلك أصحاب الرأي الأول بأن الحديث وارد في الشفعة التي يكون
سببها الشركة ، فإن الشفعة التي يكون سببها الشركة إنما تثبت إذا لم تكن ثمة قسمة ،
فإذا كانت القسمة لا تثبت الشفعة بهذا السبب ، وإن أمكن أن تثبت بسبب آخر ،
وذلك مسكوت عنه ، وعلى ذلك لا تعارض بين أحاديث إثبات الشفعة للجار ،
وهذا الحديث ، إذ ليس فيه تعرض لشفعة الجوار بالنفي أو الإثبات .

ولقد أخذ الذين أخذوا بحديث الشفعة قبل القسمة ، ونفيها بعد القسمة في
رد أحاديث إثباتها للجوار بأن هذا الحديث أقوى سنداً ، وأوثق رواية ، فلا تقف
أمامه ، ولكن أصحاب الرأي الأول قد أخذوا بأحاديث الجوار مع هذا الحديث ،

وجمعوا بينهما ، وحيث أمكن بالطريقة التي أسلفنا بيانها لا يكون ثمة مساع للرد ،
وتضعيف أحدهما بتوثيق الآخر .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الشفعة تثبت بالجوار إذا كان معه ارتفاق ،
وهذا رأى بعض الشافعية ورأى المالكية ، فإذا كان ثمة شركة في حق من حقوق
الارتفاق ، ومع ذلك جوار ملاصق فإن الجوار تثبت به الشفعة ، وتمسك الزيدية
الذين أخذوا بهذا الرأى بما روى عن جابر رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال :
« الجار أحق بشفعة جاره إذا كان طريقهما واحدا ، وقد قال في ذلك صاحب
روض النضير : « ويناسبه أن الشفعة لما كانت مشروعة لدفع الضرر بحسب
الأغلب ، وإنما يكون مع شدة الاختلاط ، وشبكة الانتفاع ، وذلك إنما هو مع
الشركة في الأصل . وفي الطريق ، ويندر الضرر فيما عداها (١) .

ولقد اعتبر ذلك القول أنه قول أهل التحقيق ، وقالوا إنه معمول به عند المحققين .
٢٥٨ — والشفعة تثبت مرتبة عند الإمام زيد حسب قوة الضرر الذي يلحق
الشفيع ، ولا شك أن ضرر الشريك أقوى من ضرر الجار الملاصق ، ولذلك يقدم
حق الشريك على حق الجار ، وقد جاء في المجموع مانصه :
« سألت زيد بن علي عليه السلام عن الشفعة ، فقال : الشريك أحق من الجار ،
والجار أحق من غيره ، ولا شفعة لجار غير لزيق » .

والمراد من الجار اللزيق هو الجار الملاصق الذي تلاصق أرضه أرضه ،
أو جداره جداره ، ومعنى كلمة الجار أحق من غيره أن الجار أحق من المشتري
الذي اشترى العقار .

ويلاحظ أنه اعتبر من الشركة الشركة في حق الارتفاق ، كما فسر صاحب
الروض ، وهنا نجد منطق الفقه الزيدى يختلف عن الفقه الحنفى الذي يشاركه في
إثبات الشفعة للجوار ، وتبدو المفارقة في أمور أربعة :

(١) روض النضير ج ٣ ص ٣٣٩

أولها — أن الفقه الحنفي اعتبر الشركة في الارتفاق سبباً قائماً بذاته لثبوت الشفعة لكل من يشتركون في مرتفق واحد بعقاراتهم ، فالعقارات التي تأخذ من شرب واحد ، ومجرى واحد تثبت الشفعة لكل واحد على الآخر إذا كان بيع ، فالشركة في الارتفاق وحدها سبب مسوغ للمطالبة بالشفعة ، والإمام زيد لا يعتبر الارتفاق مسوغاً لذلك إلا إذا كان معه جوار ، فالجوار هو المناط لثبوت الشفعة في غير الشركة ولا تثبت الشفعة إلا في الارتفاق المشترك ذاته ، فإن كان مجرى مملوك لاثنتين ، فباع أحدهما جزءاً منه ، فإن الشفعة تثبت فيه بسبب الاشتراك في عينه .

ثانيها — أن الحنفية لم يعتبروا للجار الملاصق أى حق في الشفعة إذا كان هناك اشتراك بين العقارين في حق الارتفاق ، إذ أن حق الارتفاق مقدم على حق الجوار ، والزيدية اعتبروا الاشتراك في حق الارتفاق مرجحاً بين الجيران ، وليس متبناً للشفعة بذاته ، إذ هو مرجح عند طلبها .

ثالثها — أن الزيدية وكثيرين من فقهاء العترة وأئمتهم يفسرون معنى الاشتراك في حقوق الارتفاق أن يكون الاشتراك في ملكيتها ، وليس الاشتراك في الانتفاع بها ، فالحنفية يعتبرون الشركة ثابتة في الانتفاع ، ولو كانت رتبة المجرى أو الطريق غير مملوكة لصاحب العقار المرتفق مادام متعينا لارتفاقه ، بأن كان صاحب الأرض لا يمكنه الوصول إلى عقاره إلا بطريق خاص ، ولا يمكنه سقيه إلا من مجرى خاص ولو لم يكونا مملوكين له .

رابعها — أن الترتيب عند الحنفية في الشفعة هكذا على ما حققه المتأخرون تكون للشريك في عين العقار ، ثم للشريك في الشرب ثم للشريك في الطريق ثم في المسيل ، ثم للجار ، أما الزيدية ، فالترتيب هو أن يكون للشريك في عين العقار ، ثم للجار ، ويقدم الجار الشريك في عين الشرب ، ثم الشريك في عين الطريق ، ثم الجار الملاصق من غير شركة .

٢٥٩ — وفي تقديم الجار الشريك في الشرب على الجار الشريك في الطريق

خلاف بينهم ، فتقديم الجار الشريك في الشرب على الجار الشريك في الطريق هو رأى الهادى إلى الحق وأتباعه ، وقالوا إن الشرب يجمع حقين^١ ، حق حق الماء ، وحق المجرى ، فحق الماء هو حق الشرب ، وحق المجرى هو حق مرور الماء في القناة أو المسقى ، بينما حق الطريق لا يجمع إلا حقاً واحداً ، وهو المرور حتى يصل إلى داره أو أرضه ، والحقان أقوى من حق واحد عند الترتيب والتزاحم .

وقد رد ذلك الاستدلال بقية الزيدية بوجوه ثلاثة :

أولها — أن اجتماع حقين إنما يوجب تعدد السبب ، وتعدد السبب لا يوجب ترجيحاً ، إذ لا أرجحية على جار يلاصق من جانبيين على جار يلاصق من جانب واحد ، إنما العبرة في الترجيح بقوة السبب لا بتعدد ، والقوة متحدة ، ولو تعددت الأسباب فرضاً في الشرب دون الطريق .

ثانيها — أن التعدد بذلك التصريح يمكن أن يوجد في الطريق ، فالطريق فيه حقان ، حق المرور للإنسان والحيوان ، وحق الطريق ذاته ، فكما اعتبر في الشرب حق المجرى حقاً قائماً بذاته ، وهو ذات المكان الذى يمر فيه الماء ، فكذلك حق المكان في الطريق يكون معتبراً

وقد نقول إن الفرق بينهما أن الماء في ذاته مطلب ، فهو حق قائم بذاته ، وحق مروره في المجرى حق آخر ، بخلاف الطريق ، فلا يتصور فيه إلا المكان ، والمرور ، وهنالك لم يعتبر المكان ، إنما اعتبر الحق الثانى مرور الماء في المكان .

وثالثها — أن العبرة في قوة الحق بالقعدة على النصرف فيه ، والشرب لا يمكن النصرف فيه ، فلا يفتح فيه فتحات إلا بالاتفاق بين الشريكين ، بينما يمكن فتح نوافذ على الطريق بما يشاء الشريك في الطريق ، فكان في ظاهر الحال أقوى من الشرب ، وقد يقال في هذا : إن النصرف ليس في ذات الطريق إنما النصرف في العقار الذى يملكه ، بخلاف الفتحات للماء ، فإنها تكون في الشرب نفسه ،

وتؤثر في مقدار الماء ، بينما النوافذ لا تؤثر في المرور الذي هو مظهر الانتفاع في الطريق .

٢٦٠ - هذه أنظار الزيدية ما بين هادوية وغيرها دوية ، والسبب الذي يعلل به الحنفية تقديم حق الشرب على حق الطريق عند من يرون ذلك منهم بأن الضرر في الشرب من المشتري الجديد يكون أشد إذا كان ممن لا تؤمن بوائقهم ، لأنه يتعلق بحياة الزرع والشجر ، وأما ضرر الطريق فضائقات قد تتحمل في كثير من الأحيان ، وبما أن الشفعة تكون لدفع الضرر ، فقوة الضرر من أسباب ترجيح حق بعض الشفعاء على بعض ، ولذا قدم الشريك في عين العقار ، على أن من الحنفية من يجعل الشرب والطريق في درجة واحدة .

والمجموع وشرحه لم يتعرض لحق المسيل ، وهو حق مرور المياه غير الصالحة ، ويظهر أنهم يعتبرون الشفعة فيه إذا كان مشتركا لحق الطريق وحق الشرب ، لأن أساس الحق عندم الاشتراك ، وهو مؤخر عن الشرب والطريق عند الحنفية ، ويظهر أنه كذلك عندم والله أعلم .

الشفعة على عدد الرءوس

٢٦١ - جاء في المجموع ما نصه : « قال زيد بن علي عليه السلام الشفعة على عدد الرءوس ، لا على الأنصاب » ، وجاء في روض النضير في بيان ذلك ، وصورة ذلك أن تكون حار أو أرض بين ثلاثة أنفس ، لأحدهم نصغها ، ولآخر ثمنها ، ولآخر ثلاثة أثمانها ، فإذا باع صاحب النصف نصيبه كان ذلك بين صاحب ثلاثة الأثمان والثن نصفين ، لا على قدر الثن وثلاثة الأثمان ،^(١) أي أن الحقين متساويان من حيث المطالبة بالشفعة ، فلا يكون المبيع بينهما بنسبة ما يملك كل واحد منهما ، بل يكون بالتساوي . فيقسم النصف المبيع قسمين ، ولا يقسم إلى أربع بحيث يكون لصاحب الثمن الربع ، ولصاحب ثلاثة الأثمان ثلاثة الأرباع .

(١) المجموع والروض ص ٣٤٣ من الجزء الثالث .

وذلك هو رأى أئمة العترة رضى الله عنهم أجمعين ، ورأى أبى حنيفة وأصحابه ،
ورأى سفيان الثورى ، وذلك الرأى مبنى على أصلين :

أحدهما — أن الحق فى الشفعة فى الأصل ثابت لكل واحد منهما على الكمال ،
فيحق لكل واحد أن يطلب المبيع كاملاً ، وكان ينفرده إذا لم يزاحمه الآخر ،
فلما زاحمه تعارض الحقان ، وهما كاملان ، وعند التزام يكون الأمر بينهما
نصفين ، وفوق ذلك فإن السبب متحد وهو الشركة ، فهى التى سوغت طلب
الشفعة ، وما دام السبب متحداً ، فإن ما ينتجه يكون متساوياً .

الأصل الثانى — أن الحكمة فى طلب الشفعة هو دفع ضرر المشتري الجديد ،
والضرر النازل لا يكون بالنسبة ، بل يكون من غير تفاوت ، بل إن احتمال
الضرر على صاحب النصيب الأصغر يكون أقرب وإذا وقع يكون أشد وأمكن ..
هذا رأى جمهرة الزيدية ومن وافقهم من فقهاء الأمصار ، وهناك رأى آخر ،
وهو رأى بعض الزيدية ، ورأى المالكية وأكثر الشافعية ، وقد روى مثله عن على^٣
كرم الله وجهه وهو أن الشفعة عند تفاوت أنصبة الشركاء يكون الحكم فيها بنسبة الملك
لا بالتساوى . وحجة ذلك الرأى أن الشفعة مبنية على ملك الشفيع لما يشفع به ،
وإذا كان هذا الملك مختلف المقدار من طالبى للشفعة ، فإن الحكم يكون مختلف
المقدار أيضاً . وقد قالوا إن ذلك رأى أكثر فقهاء المدينة ، ومنهم الفقهاء السبعة
الذين إليهم ينتهى الفقه المدنى فى جملته .

٢٦٢ — هذه نظرات ألقيناها فى الشفعة ، وقد تضمنت كثيراً من أصولها ،
ونراها تتلاقى فى جملتها مع مذهب أبى حنيفة ، وأصحابه وإن اختلفت فى الجزئيات ،
لا فى الكليات ، ونرى منطق المجموع فى هذا الباب كمنطق فقهاء الأمصار
من الأئمة الأربعة وغيرهم ، يقوم على الأحاديث المعروفة عند علماء السنة ،
وإن رويت عن طريق آل البيت ، فهى متلاقية مع المروى عن غيرهم
موثقاً ، أو فى سنده كلام ، وتقوم على العلل الشرعية والحكم من دفع الضرر
ونجلب النفع . ولننتقل إلى باب آخر هو المزارعة :

٤ - المزارعة

٢٦٣ - اتفق علماء المسلمين على جواز المزارعة ، وإن قال الحنفية إنها عقد استحسان جاء على خلاف القياس ، لأنها لا تصلح إجارة ، إذ الأجرة فيها غير معلومة ، ولا تصلح شركة ، لأن الشيء المشترك غير معلوم ، وذلك حكم القياس عندهم ، ولكنهم قالوا إن الاستحسان يسوغها ، لأنها إجارة ابتداء شركة انتهاء .

وقد نفي جواز الانتفاع بالأرض الزراعية عن طريق إيجارتها بأجرة معلومة الظاهرية ، لأنهم تمسكوا بما كان يفعله أصحاب النبي ﷺ ، وما أشار به ﷺ .

وبجد المجموع يبين لنا تدرج الانتفاع بالأراضي الزراعية ، وهذا نص ما جاء فيه دالا على التدرج :

« حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام أن رسول الله ﷺ نهى عن قبالة الأرض بالثلث والرابع ، وقال ﷺ : « إذا كانت لأحدكم أرض فليزعمها أو لينحها أخاه ، فتعطلت كثير من الأرضين ، فسألوا رسول الله ﷺ أن يرخص لهم في ذلك فرخص لهم ، ودفع خبير إلى أهلها على أن يقوموا على نخلها يسقونه ويلقحونه ويحفظونه بالنصف ، فكان إذا أينع وآن صرامه بعث عبد الله بن رواحة رضي الله عنه ، فخرص عليهم ، ورد إليهم بحصتهم من النصف ، (١) .

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٥٠ . والقبالة كالكفالة وذنأ ومعنى ، ومعنى الحديث انتهى عن التزام زراعة الأرض بالثلث ونحوه ، والمزارعة كالنخبة كالمعاملة دفع الأرض لمن يزرعها على أن يكون الربح بينهما ومعنى الصرام القطع ، ومعنى الخرص التقدير بالنظر من غير كيل أو وزن .

هذه رواية الإمام على كرم الله وجهه عن النبي ﷺ ، وهي تدل على منع المزارعة ثم إباحتها ، وله شواهد على المنع ، فقد روى الشيخان والبيهقي عن جابر رضى الله عنه أنه كانت لرجال فضول أرضين على عهد رسول الله ﷺ ، وكانوا يؤجرونها على الثلث والرابع والنصف ، فقال رسول الله ﷺ : « من كان له فضل أَوْض فليزرعها أو لينحها أخاه ، فإن أبي فليمسك أرضه ، وأخرج مسلم عن رافع ابن خديج ، قال نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً ، وطواعية والله ورسوله أنفع لنا وأنفع ، قال القوم وما ذاك ؟ قال قال رسول الله ﷺ : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليزرعها أخاه ، ولا يكارها بالثلث ولا بالرابع ، ولا بطعام مسمى » .

وإن هذه كلها شواهد على الجزء الأول من النص الذى روى عن على كرم الله وجهه ، وهو منع المزارعة بالثلث أو الربع ، وأما الجزء الثانى ، وهو الإباحة بعد هذا المنع ، فله شواهد من روايات الشيخين مسلم والبخارى ، فقد أخرج البخارى فى صحيحه عن عبد الله بن عمر ، قال : أعطى النبي ﷺ خبير اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها ، وجاء فى صحيح مسلم أنه ﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر من أموالهم ، ولرسول الله ﷺ نصف ثمرها ، وفى لفظ لما ظهر رسول الله ﷺ أراد إخراج اليهود عنها ، فسألوه أن يقرم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمر ، فقال لهم رسول الله ﷺ « نقرمكم على ذلك ، ما شئنا ، فقرروا بها حتى أجلاهم عمر » .

وهكذا نجد الشواهد متكاثرة على الجزء الثانى من حديث على كرم الله وجهه ، كما فى المجموع .

٢٦٤ — ولننظر نظرة فيما تدل عليه هذه الأحاديث التى يعاضد بعضها بعضاً وهو أن النبي ﷺ كان منع المزارعة بالثلث أو الربع ، أو أى قدر من الطعام أياً كان .

ولم يكن يبيح للمالك إلا أن يزرعها بنفسه أو يدفعها لآخيه ليزرعها من غير مال ،
ثم أباح النبي ذلك في معاملته ليهود خيبر .

وهنا يتار بحث حول أرض خيبر ، فإن فعل النبي ﷺ في ذلك كان باعتباره
ولى أمر المسلمين ، وتلك من أراضى بيت المال ، وولى الأمر لا يزرع لحساب
بيت المال عادة ، ومن جهة أخرى فإن ما يأخذه النبي ﷺ هو خراج ، وإذا كان
فعل ذلك بأرض خيبر . وهى على هذا الوصف ، وذلك الاعتبار ، فهل يكون فعله
إذن عاماً لكل من يملك أرضاً زراعية ؟ لقد كان قول على رضى الله عنه يشير
إلى ذلك ، إذ أنه علل الإباحة بترخيص عام ، لما شكوا تعطيل الأرضين ،
فقص كلام على كرم الله وجهه هو : فتعطلت كثير من الأرضين ، فسألوا رسول
الله ﷺ أن يرخص لهم ، فرخص ، أوضح . وعلى ذلك رأى جماهير
الفقهاء ، وقد روى أن جعفراً الصادق كان يقول : « آل أبو بكر ،
وآل عمر ، وآل على يدفعون أرضهم بالثلث والرابع ، وكذلك كان يفعل
أكثر الصحابة ، وعلى ذلك أجمع فقهاء الأئمة الأربعة ، إلا فى بعض الرواية عن
أبي حنيفة رضى الله عنه .

ولقد اعتبر الفقهاء إجازة الأراضى جائزة بهذا الترخيص ، لأن الترخيص
بالانتفاع عن طريق الغير ، كما يكون بالمشاطرة يكون فى نظير قدر من المال ،
بل إنه أولى بالرخصة ، لأنه قدر معلوم من المال لا تفضى المطالبة به إلى نزاع
لأنه لا جهالة فيه ، ولا تجرى فيه المشاحة ، بينما الشطر من الزرع قد تجرى فيه
المشاحة ، إن لم تكن المسامحة .

وفهم الظاهرية أن الترخيص مقصور على ما نص عليه ، وهو أن تكون
المشاطرة فى الزرع ، أو الثمر ، والأجرة شئ غير هذا فلا تدخل فيه ، وهم قد نفوا
القياس ، فلا تقاس الإجارة على المزارعة ، وقد ذكروا رأيهم بأن كثيرين من التابعين

كانوا يكرهون كراء الاراضى الزراعية بالذهب والفضة ، فقد روى عن الحسن البصرى أنه كان يكره كراء الأرض ، ومحمد بن سيرين النابغى كان يكره كراء الأرض بالذهب والفضة .

٢٦٥ - والحق أن إجارة الاراضى الزراعية بنقود لم تكن محل خلاف بين الصحابة ، بل هى محل إجماع ، وأنها لم تكن محتاجة إلى ترخيص لأنها بيع المنفعة ، وبيع المنفعة يجوز كبيع العين ذاتها ، ولقد سئل رافع بن خديج عن كراء الأرض ، فقال : نهى النبی ﷺ عن كراء الأرض ببعض ما يخرج منها ، قال فسألت عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال : لا بأس بكراؤها بالذهب والورق .

وبذلك تبين أن موضوع الرخصة هو فى إيجارتها ببعض ما يخرج منها لما فى ذلك من جهالة قد تفضى إلى نزاع ، أما الإجارة بالذهب والورق ، فإنها لا جهالة فيها ، ولا موضع للنزاع ، ولقد جاء فى روض النضير : « مقصد الشارع جواز الأجرة بكل شيء مما ليس فيه غرر ، ولا يؤدى إلى تحاصم ، والحاصل أن ما كان من النهى مراداً به حقيقته فهو منسوخ بأحد الأمرين فى معاملة أهل خير ، وما كان وارداً على سبب معين دل السياق على أنه المراد كان النهى لتضمنه شرطاً فاسداً (١) » .

وهذا الكلام يفيد أن النهى عن المزارعة والمسافة ببعض ما ينتج من الزرع ، أو الثمر ، إنما كان لتضمنه شروطاً فاسدة لا للمنع المطلق ، أو لأن الحاجة فى أول الهجرة كانت ماسة إلى المعاونة والمواساة ، كما كان الشأن فى المؤاخاة فلما استقرت الأمور ، واطمأن الناس كان الشرع العام بالإباحة .

وقد علل ابن خديج راوى حديث الإباحة النهى فى ضمن حديث آخر عن طريقه ، فقد روى عن حنظلة بن قيس الأنصارى ، أنه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ، فقال لا بأس بها ، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله ﷺ على أشياء من الزرع ، فهلك هذا ، ويسم هذا . ولم يكن للناس كراء إلا هذا ،

فلذا زجر عنه ، فإما شيء معلوم مضمون فلا بأس به .

وهذا تتبين إباحة المزارعة والمسافات على قدر من الزرع والثمر ، ما دامت الشروط فيها لا تؤدي إلى جهالة تفضي إلى نزاع أو ظلم واضح لأحد العاقدين ، فإن العقود بنيت على المساواة العادلة بين العاقدين .

وأما الإجارة في الأراضي الزراعية فهي أحق . بإباحة ، لأن الأجرة فيها معلومة ، ومنع النزاع ثابت .

٢٦٦ - وقد جاء في المجموع ما نصه : « قال زيد بن علي : المزارعة جائزة بالثلث والربع إذا دفعت الأرض سنة أو أكثر من ذلك إذا كان العمل على المزارع ، وكان البذر على صاحب الأرض أو المزارع ، فذلك كله جائز ، وإن كان صاحب الأرض شرط شيئا من العمل فسد ذلك وبطل . »

وهذا الكلام هو رأي الإمام زيد ، وهو تطبيق لما في الرخصة التي رخص بها النبي ﷺ فيما رواه الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، ولذلك قال إنها تجوز بالثلث والربع ، وبالتالي تجوز بالنصف وبما دون ذلك ، فإن كل اتفاق أساسه التراضي الحر اتفاق يلزم المتفقين ، ولم يفرق بين أن تكون البذور على صاحب الأرض ، أو صاحب العمل ، فإذا كان البذر على صاحب الأرض فالاتفاق سليم والزراعة صحيحة ، وإذا كان الاتفاق على أن يكون البذر على العامل فالمزارعة صحيحة ، ويظهر من خوى الكلام أن مؤن العمل لا تكون على صاحب الأرض ، لأن أساس المزارعة أن يتقدم أحدهما بالأرض ، والآخر بالعمل ، فلا يمكن أن يكون العمل من صاحب الأرض ، لأن مؤدى ذلك أن يكون كلا البديلين من جانب واحد ، وذلك غير معقول في ذاته ، وغير متفق مع المبدأ الإسلامي العام من أن أساس العقود الإسلامية في المبادلات التساوى في الحقوق والواجبات المتقابلة ، وإن ذلك هو صريح الأخبار التي وردت بإباحة المزارعة ، فإن النبي ﷺ دفع الأرض ليعملوها ، ولقد قال في ذلك صاحب الروض النضير : « وقوله إذا

كان العمل على المزارع وهو العامل . هو شرط آخر للجواز ، يؤخذ من الحديث في قوله : « ودفع خير إلى أهلها على أن يقوموا على محلها ، ففيه أنه لا يلزم المالك شيء من العمل ويفيد أن مؤن العمل على العامل ، إذ لا يتم العمل إلا بذلك ، وهو صريح رواية مسلم السانقة على أن يعملوها من أموالهم^(١) .

وعلى ذلك يكون : « الزيدية للمزارعة أربع صور - اثنتان صحيحتان ، والأخرى فاسدتان .

أولاهما - أن يكون العمل والبقر والبذر من جانب الأرض من جانب ، وهذه صحيحة .

ثانيها - أن يكون العمل والبقر من جانب ، والبذر والأرض من الجانب الآخر . وهذه هي الأخرى صحيحة .

ثالثها - أن يكون العمل من جانب والبقر والبذر من جانب آخر ، وهذه فاسدة لأن البقر من مؤنة العمل فهي تابعة له ، ولا يمكن أن يكون العمل أو مؤنته من جانب صاحب الأرض .

ورابعها - أن يكون البذر من جانب المزارع والعمل في الأرض من الجانب الآخر ، وهذه فاسدة بالأولى .

٢٦٧ - ولقد صرح الإمام زيد رضي الله عنه بأن كل شرط لا يكون من مقتضيات المزارعة ، كما رخص بها النبي ﷺ يكون شرطا باطلا ، فإذا اشترط المزارع غلة جانب من الأرض ، فإن الشرط يكون فاسداً ، وتفسد معه المزارعة ، وكذلك لو اشترط اختصاصه بفاضل معين ، فإن هذه شروط تفضي إلى النزاع فتكون فاسدة ، وظاهر العبارة أنه يفسد العقد ذاته باشتراطها ، وذلك لأنها تفضي إلى النزاع ، ولأنها على غير ما رخص به النبي ﷺ ، وكل ما جاء على خلاف ما أمر به النبي ﷺ فهو رد على فاعله ، ولا يجزئه الشارع .

٥ - في الهبة

مقدار الهبة :

٢٦٨ - قبل أن ننقل لك بعض من جاء في المجموع خاصا بالهبة ، نقبض قبضة من الفقه الزيدى فيها طرافة ، لأنه لم يتعرض لها . فقهاء المذاهب الأربعة إلا فيما جاء عن مالك في هبة الزوجة ، وذلك هو مخرج الهبة أتجاوز هبة المال كله ، أم لا تجوز إلا هبة ثلثه كالوصية ، إذ الوصية لا تجوز إلا في الثلث بإجماع الفقهاء ، وما زاد يتوقف على إجازة الورثة عند الأكثرين ، وبعض العلماء قال إن الوصية تكون باطلة في الزائد .

لقد اختلف في هذا الموضوع فقهاء الزيدية وفقهاء آل البيت ، فقد قال بعضهم إن الهبة ليس لها حد محدود مادام الواهب صحيحاً ، ليس بمرضى مرض الموت ، وروى هذا عن الإمام زيد ، وعليه الأئمة الأربعة إلا ما روى عن الإمام مالك في هبة الزوجة بأكثر من الثلث ، فقد روى عنه أنها لا تجوز إلا بإذن الزوج . وقال فريق آخر من الزيدية ، وهو الهادى إلى الحق لا تجوز الهبة إلا بالثلث أيا كان الواهب وأيا كان الموهوب له .

٢٦٩ - وقد استدلل للرأى الأول بعدة أدلة :

أولها - أن الأمر في المال إلى طيبة نفس مالكة ورضاه ، وهو حر في ماله يتصرف فيه كيفما يشاء ، وتلك إحدى ثمرات الملكية ، ولقد قال النبي ﷺ : لا يحمل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، فجعل أساس العطاء لغيره ، هو طيب نفسه ، وحيث طابت نفسه ، فإن الملكية تثبت ، فإذا طابت نفس الواهب بكل ماله ، فإن الهبة تنفذ ، لأن الأساس قد قام ، والأصل قد تحقق .

ثانيها : أن النبي ﷺ أجاز الصدقة بكل المال في الجهاد ، والصدقة شعبة من شعب الهبة ، فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : دأمرنا رسول الله ﷺ

بالصدقة ووافق ذلك ما لا عندي . فقلت اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما ،
فجئت بنصف مالي ، فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قلت مثله وأتى
أبو بكر بكل ما عنده ، فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قال أبقيت
لهم الله ورسوله ، .

وإن هذا الحديث صريح في أن الهبة تجوز من غير تقييد بالثلث .

ثالثها — أن الأصل في المالك أن يكون المالك حر التصرف فيه إلا ما يثبت فيه
المنع ، ولم يثبت المنع من الهبة بكل المال أو شطره أو أكثر أو أقل ، ولا يصح أن تعتبر
الهبة كالوصية ، لأن الوصية بأكثر من الثلث تصرف مضاف إلى ما بعد الموت ، فهي
تتعدى على حق الورثة ، وفيها معارضة لآيات المواريث ، فكان لابد فيها من الإذن .
هذه حجج جمهور الفقهاء ومعهم بعض الزيدية ، ويروى أنه رأى ريدا كما جاء
في كتاب الأحكام للهادي .

٢٧٠ — وحجة الرأي الثاني الذي اعتنقه الهادي ، وقد صرح به في كتابه

المنتخب تقوم على أصول :

أولها — النهي عن التبذير ، وهو أصل مقرر ثبت من القرآن الكريم والسنة
النبوية ، فقد قال تعالى : « وآت ذا القربى حقه ، والمسكين وابن السبيل ، ولا تبذر
تبذيرا . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا وإما
تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا ، ولا تجعل يدك
مغلولة إلى عنقك ، ولا تسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ، .

ونرى من النص الكريم أنه قيد إعطاء المسكين وابن السبيل بقدر محدود ،
وهو ألا تبذر تبذيرا ، .

وقد روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أبدأ بنفسك فتصدق
عليها ، فإن فضل شيء فلاهلك ، فإن فضل عن أهلك شيء فلدوى قرابتك ، فهكذا
وهكذا ، أي لك أن تصدق به لمن تشاء .

وقد قال جابر بن عبد الله : كنا عند رسول الله ﷺ ، خاء رجل يمثل بيضة ذهباً ، فقال يا رسول الله أصبت هذه من معدن ، فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها ، فأعرض عنه النبي ﷺ مرارا ، وهو يردد كلامه هذا ، ثم أخذها عليه السلام فخذفه بها فلو أنها أصابته لأوجعته ، وقال عليه السلام : يأتي أحدكم بما يملك ، فيقول هذه صدقة ، فيقعد ، فيتكفف الناس ، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى .

وإن هذه النصوص في مجموعها تدل على أنه لا يحل للإنسان أن يهب أو يتصدق بكل ماله . ولكن ما الحد الأعلى لما يتصدق به ؟ قالوا إن النبي ﷺ لم يترك الأمر من غير بيان ، فقد روى أبو داود عن كعب بن مالك أنه قال : قلت يا رسول الله إن توبتي إلى الله خرج من مالي كله إلى الله وإلى رسوله صدقة ، قال : لا . قلت : فنصفه . قال : لا ، قلت : فله . قال نعم ، فهذا الحديث نص في أن الهبة بأكثر من ثلث ما يملك لا تجوز .

ثانيها — أن الأصل في التصرفات الشرعية أن تستمد من أمر الشارع مهما يكن الإنسان مالكا فإنه يقيد في تصرفاته بأوامر الشارع ، وقد منع النبي ﷺ التصديق بأكثر من الثلث فيكون التصديق بأكثر منه باطلا ، لأنه منهي عنه ، والنهي يقتضي الفساد عند أكثر علماء الأصول .

ثالثها — أن الإجماع منعقد على أن الوصية بأكثر من الثلث لا تنفذ إلا بإجازة الورثة ، لحديث سعد بن أبي وقاص الذي لم يحز له النبي ﷺ بأكثر من الثلث ، وقال فيه : « والثلث كثير » .

ورابعها — القياس على النذر ، وإن النذر عند الزيدية لا يجوز في أكثر من الثلث .

٢٧١ — وقد رد أصحاب الرأى الأول هذه الأدلة بأن العبرة في التبدير والتقير ليست بالمقدار ، ولكن بالموضع الذي كان فيه الإنفاق ، ولذا روى عن ارباس رضى الله عنه أنه قال : « ألف في بر لا إسراف فيه ، ودرهم في غير بر إسراف » . فإذا كان

موضع الإنفاق فيه بر لا يدخل في عموم الإسراف المنهى عنه ، والمذموم في قوله تعالى: «إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين» ، هو غير البر وإن أخوتهم للشيطان تقتضي أن يكون الإنفاق في معصية ، لا في بر ، وكيف يكون شيطانياً من يتصدق بكل ماله في سبيل الله ، وقد يكون تصرفه على خلاف مصلحته ، ولكن لا يمكن أن يكون شيطانياً ، وإن النص ليس فيه تعيين الاعطاء المساكين ، إنما هو للمقابلة بين البر والتبذير .

وأحاديث النهي في التقييد بالثلث واردة على التصرف في مرض الموت ، كما أن حديث: «الصدقة عن ظهر غنى» لا تفيد التقييد بالثلث ، بل تفيد وجوب أن يبقى له ما يكفيه وأهله بالمعروف ، وإن الناس ما داموا في غير غفلة يفعلون ذلك إلا أن يكونوا في جهاد يقدون فيه دينهم بكل شيء ، كما كان يفعل أبو بكر الصديق ، فلم يرو عنه أنه خرج من ماله في غير ذلك ، وتلك محمودة قبلها محمد بن عبد الله عليه الصلاة وآتم السلام .

ولا يقاس التصديق المنجز أو الهبة المنجزة على الوصية أو النذر المعلق ، لأن التنجيز مغاير للتعليق والإضافة ، فإنه في التعليق لا يدري شيئاً عن عاقبة أمره ، ولأن الوصية فيها معارضة لليراث ، فكان التقييد فيها لمنع محاربة رسول الله ﷺ (١) .

القبض في الهبة :

٢٧٢ — ما ذكرنا في مقدار الهبة اشتمل على رأى طريف في الفقه الإسلامي ، وهو تقييد الهبة بالثلث ، وكذلك الصدقة ، وقد بينا وجهته والأساس الذي قام عليه ، والمنافشة التي قامت حوله . والآن ننقل إلى موضوع يتفق فيه

(١) هذه الآراء وتلك الأدلة لمضناها ووضعناها ووجهناها وزدناها عليها ، وهي مأخوذة من روض النضير ج ٣ ص ٣٨٨ وما والاها .

الإمام زيد مع المقررات في المذاهب الأربعة في جملتها ، وهو يعتمد على حديث على كرم الله وجهه .

فقد جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده ، عن علي عليه السلام ، قال : لا تجوز هبة ولا صدقة إلا مقسومة مقبوضة ، إلا أن تكون صدقة أوجبها الرجل على نفسه ، فيجب عليه أن يؤديها لله خالصة كما أوجبها على نفسه ، .

قد تكلم الزيدية في هذا النص بالنسبة لكلمة مقسومة ، فقد روى عن طريق آخر بدل « مقسومة ، معلومة » ، وإن هذه الرواية هي التي تتفق مع الرواية عن علي بالنسبة للحكم ، فالرواية عنه بالنسبة للحكم أنه لا يشترط القسمة ، ولذلك قيل إن ذلك قد يكون تصحيحاً من النسخ .

ولكني أرى أن اشتراط القسمة واضح يتفق مع اشتراط القبض ، وهو يتفق مع رأى الإمام زيد رضي الله عنه ، ذلك أنه يرى أن القبض في الشائع شرط ، وأن تقسيمه لأجل الهبة شرط ، وعلى ذلك تكون هبة الشائع لا تتم إلا بالقبض ، وذلك إذا كان الشائع يقبل القسمة ، أما ما لا يقبل القسمة ، فإن هبته لا تصح عنده .

وقال أبو حنيفة في هبة ما لا يقبل القسمة تتم بالتمكين ، إذ ذلك أقصى القبض بالنسبة له ، وأما إذا كان قابلاً للقسمة ، فإن الهبة لا تتم إلا بالقسمة ، لأن القبض الكامل هو المطلوب أما دام ممكناً ، وما يقبل القسمة يمكن قسمته ، فيكون القبض الكامل . وقال بعض الزيدية والشافعي ومالك ، لا يشترط لتمام الهبة القبض ، كالبيع ، وتجوز على ذلك هبة المشاع ولو لم يقسم ، سواء أكان قابلاً للقسمة أم لم يكن .

٢٧٣ - وعلى ذلك يكون الخلاف بين الفقهاء يقوم على أصل القبض ابتداء ، والاختلاف في القسمة تابع للاختلاف في القبض .

فالإمام زيد ، والإمام الباقر ، والإمام الصادق ، وطائفة كبيرة من العترة

النسبة على أن القبض شرط لتمام الهبة ، حتى لو مات الواهب أو الموهوب له قبل تمام القبض بطلت الهبة ، واعتبرت كأن لم تكن ، وهذا هو رأى أبي حنيفة وأصحابه ، وهو رأى طائفة كبيرة من كبار الصحابة فهو رأى أبي بكر ، ورأى عمر رضى الله عنه ، وقد قال فى ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا ، ثم يمسونها ، فإن مات ابن أحدهم قال مالى يبدى لم أعطه أحداً ، وإن مات هو ، قال قد كنت أعطيته إياه من حبل نخلة ، ولم يحزها ، فتكون إن مات لوارثه فهي باطل ، وقال أيضاً : « الإنحال ميراث ما لم يقبض ، : وإن هذا الرأى يعم الهبة التى تكون صدقة ، والهبة للبر أو المكافأة ، ولكنه يخالف المروى عن على رضى الله عنه ، فقد استثنى من ذلك الصدقة ، فالصدقة تتم من غير قبض ولا قسمة ، وتخريجها واضح ، لأنها نذر ، والنذر يجب الوفاء به ، إذ الالتزام بالصدقة واجب التنفيذ ، لقول النبي ﷺ : « من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصيه » .

والرأى الثانى أن الهبة لا تحتاج إلى قبض ، وذهب إلى ذلك بعض الزيدية ، ومالك والشافعى وأحمد ، وهو رواية عن على كرم الله وجهه ، ورأى ابن مسعود ، فقد جاء فى جمع الجوامع أن علياً وابن مسعود كانا يجيزان الصدقة ، وإن لم تقبض ، وإن ذلك لا يدل على أن رأى على هو هذا فى كل أنواع الهبات ، فإن عبارة المجموع تفيد استثناء الصدقة ، وقد ذكرنا أن لذلك وجهاً معقولاً ، لأن الصدقة لله تعالى ، والله سبحانه وتعالى لا يقبض ، بل كل شيء تحت سلطانه تعالى ، وليس له وكيل معين يتولى القبض .

والذى نراه فى هذا المقام بالنسبة لعلى كرم الله وجهه أن رأيه ما هو مدون فى المجموع ، وهو مستقيم فى تفكيره ، ولا يوجد من الروايات ما يعارضه معارضة لا يمكن الجمع بينها وبين ما فى المجموع ، بل إنها تتلاقى مع المروى فى المجموع .

الرجوع في الهبة :

٢٧٢ — جاء في المجموع : « حدثني زيد بن علي ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي عليهم السلام قال : « من وهب هبة فله أن يرجع فيها ما لم يكافأ عليها ، وكل هبة لله تعالى أو صدقة فليس لصاحبها أن يرجع فيها »^(١) .

وقد روى عن علي رضي الله عنه بنص آخر متقارب مع هذا ، ولكن فيه زيادة ، فقد روى أن علياً كرم الله وجهه قال : « من وهب هبة يريد بها وجه الله والدار الآخرة أو صلة الرحم فلا رجعة فيها ، ومن وهب هبة يريد بها عوضاً كان له ذلك العوض » .

وإنه يتفق هذا الجزء الأخير مع ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « الرجل أحق بهبته ما لم يثب فيها ، وكل هذه الآثار متلاقية غير متعارضة ، وهي تدل على أن الهبة قسمان : هبة يراد بها وجه الله تعالى ، وهي الصدقة وما يقصد به صلة الرحم ، وهذه لا يجوز الرجوع فيها ، والآثار المتضاربة تؤيد ذلك وتوضحه . وعدم الجواز ، لأن الله سبحانه وتعالى قد وعد بأن يتولى هو الثواب ، فهي هبة فيها عوضها وثوابها ، وليس بعد ثواب الله تعالى ثواب من أحد ، إنه الكبير المتعالي . والقسم الثاني هبة ليست على هذا الوجه ، وهذه يجوز الرجوع فيها عند الزيدية والحنفية وغيرهم ، وبعض الفقهاء يمنع الرجوع في الهبة باطلاق ، لحديث : « العائد في هبته كالكلب يقي » ، ثم يعود في قيئه » ، وقد روى هذا الحديث البخاري في صحيحه ، ومالك في الموطأ .

٢٧٥ — ولقد صرح الإمام زيد رضي الله عنه بأن الهبة للأقارب المحارم من الهبة لله تعالى ، وهو تفسير لما رواه عن جده علي كرم الله وجهه ، فقد جاء في المجموع : « قال زيد بن علي عليه السلام من الهبة لله تعالى الهبة للأقارب

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٨٤ .

المحارم^(١) ، وإن ذلك متفق مع الأخبار المروية عن النبي ﷺ ، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها » ، ويعتبر الإمام زيد رضى الله عنه بهذه الهبة لكل ذوى الرحم المحرم لا يحل الرجوع فيها يوهب لهم ، لأن الهبة لهم لله تعالى ، إذ هي إجابة لطلبه سبحانه من صلة الأرحام ، ولأن الرجوع يوجد في النفس المأ ، فنكون بسبب ذلك القطيعة ، وهي منهي عنها باتفاق العلماء .

ولا بد أن نشير بتوضيح إلى بعض الخلاف في هذه المسألة ، فنقول :

إن بعض العلماء منع الرجوع ، ومن هؤلاء مالك والشافعي وأحمد ، وقد أشرنا إلى ذلك ، وقد استنتوا من ذلك هبة الرجل لولده ، فقد روى فيها عن أحمد وأصحاب السنن عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة ويعود فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده » ، وقد أخذ أولئك الأئمة بهذا الحديث فيما نفاه ، وفيما أثبته . رمع هؤلاء كثيرون من الزيدية بالنسبة للرخصة التي أعطيت للأب ، وقال بعض العلماء إنها أعطيت للأم ، ولا نرى فارقاً بين الأب والأم يجعل الأب يختص بهذه الرخصة .

٤٧٦ — هذا رأى الذين منعوا الرجوع ، أما الذين أجازوه ، فقد اختلفوا فيه . فالحنفية قالوا إن الرجوع جائز إلا إذا وجد مانع من الموانع الثمانية ، وهي كون الهبة صدقة ، أو كونها للأقارب المحارم ، أو هلاكها ، أو خروجها من ملك الموهوب ، أو التعويض عنها ، أو أن تزداد زيادة لا يمكن فصلها أو موت أحد العاقلين الواهب ، أو الموهوب له ، أو كون الهبة هي هبة أحد الزوجين للآخر . وبهذا أخذ بعض الزيدية ، ويظهر أن ذلك يتفق مع مذهب الإمام زيد ولكنه لم يوجد في كلامه هبة أحد الزوجين للآخر ، كما لم توجد حال الهلاك ، وإن كان الظاهر بالنسبة له أن موضوع الرجوع قد زال ، ومثله الزيادة التي تنصل بالعين ولا يمكن فصلها .

(١) الكتاب المذكور ص ٣٨٧ .

ولقد قال الهادى إن هبة الزوجة لزوجها المهر تلزم ، وكذلك هبة الطبقة التى تلى المحارم كابن العم ، وابن الخال يتمتع الرجوع فيها ؛ للقرابة القريبة ، ولأن صلة الرحم واجبة .

وبعض العلماء يقول إن هبة الزوجة المهر لزوجها ، يجوز لها الرجوع فيها ، لقوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً » ، وقد كان شريح القاضى يحيز للمرأة ذلك ، وقد طالبت امرأة زوجها بصداقها ، فقال إنها أبرأته منه ، فتلا شريح الآية ، وقال إن طابت نفسها ما طالبت ، وكان عمر رضى الله عنه يحيز لها الرجوع فيما تهب من صداق ، خشية أن يسكون ذلك ياكراه .

٢٧٧ — هذه نظرات فى الهبة يبدو فيها ما التقى فيه المذهب الزيدى مع جمهور فقهاء الأمصار ، وما اختلف فيه الإمام زيد عن فقهاء الأمصار ، وقد رأيت أن من المجتهدين فى المذهب الزيدى من لا يحيز الهبة بأكثر من ثلث المال ، وذلك ما لم يقله أحد من فقهاء الأمصار ، إن استثنينا ما قاله الإمام مالك فى هبة الزوجة ، من حيث إنها لا تنفذ فى أكثر من الثلث بغير إجازة زوجها ، وذاك رأى لا يوجد من آراء الأئمة الآخرين ما يؤيده أو يوافقه .

خاتمة الكلام في المجموع

٢٧٨ — هذه دراسات لنماذج مختلفة في أبواب متفرقة من كتاب المجموع ، ما قصدنا بها شرحاً فقهياً ، ولو كان ذلك مقصدنا لقصدنا باباً واحداً ، وفصلنا القول فيه ، ودرسناه دراسة مقارنة بينه وبين مذاهب فقهاء الأنصار ومذاهب الإمامية وغيرهم ممن لهم آراء فقهية ماثورة ، ومدونة ومدروسة وقد محصها الفحص والدرس ، ولكننا قصدنا بتلك النماذج المتفرقة المأخوذة من أبواب متفرقة أموراً أربعة .
أولها — أن نمكن القارئ من أن يعيش معنا في جو ذلك الكتاب ، وذلك بأن نجوس خلاله ، ونتعرف منهاجه ، ونتعرف ما اختلفت فيه فقهاء المذهب الزيدي تحت رايته ، ما بين موافقين لما جاء فيه ، ومخالفين ، وإن هذا النوع من الاقتطاف لثمار ذات ألوان متعددة ، وإن كانت تسقى بماء واحد ، ولها أصول واحدة — يجعل القارئ يذوق طعم تلك المجموعة الفقهية ، ويعرف مقدار قربها من الفقه الإسلامي العام ، والخاص ، وبهذا يعرف أن الطعن فيه من غير بينة هدم لا بناء وراه ، ويكون مثل الطاعن ، كمثل أولئك الذين يمحشون إلى المجموعات الأدبية والتاريخية ، فيهدمونها أو يثيرون الشك حولها من غير باعث على ذلك ، ويسمون ذلك نهاجاً علياً ، وما هو من المناهج العلمية في شيء ، إذ ما يتلقاه العلماء بالقبول ينال نفة لحقة إلا إذا قام الدليل على نقيضه ، أو على حد تعبير علماء الفارسي في حرة إن على الطاعن عبء الإثبات ، فإن لم يثبت بدليل قطعي كذب ما قوارننا من مجموعات علمية فإنه يضرب بكلام المعترض عرض الحائط ، وليس الشك الذي لا يغلبه الاغتراب به الأعين ، فيؤذيها لكيلا تبصر الحقائق على وجهها .
ثانيها — أننا بيننا النماذج الخمسة التي اخترناها ، أو قبضناها قبضاً من المجموع نبين قرب المذهب الزيدي من فقه الأئمة الأربعة ، وقرب منطقها من منطقها ، فإن هذه النماذج التي اخترناها إن استثنينا مسألة الهبة وهي ألا تزيد على الثلث — كلها تتلاقى مع آراء الأئمة الأربعة غير مختلفة عنها في جملتها ، وإن خالفت بعضها ، فإنها توافق الأخرى ، وإن ساوى صور لنا بلا شك أن النبع الذي نبعت منه تلك الآراء

واحد ، وهو كتاب الله وسنة رسوله ، وأقوال الصحابة الذين شاهدوا وعانوا ، وأن ذلك الإمام الجليل والذين نهجوا منهاجه من بعده ، لم يبعدوا عن منهاج أكثر علماء الإسلام ، نعم إن الكتاب الزم في الرواية طريق على كرم الله وجهه وآراءه واجتهد الإمام زيد من بعد ذلك ، ولكن ذات آراء الإمام على ما كانت مختارة له ، لأنه معصوم في نظره بل لمكانته العلمية ، ولأن علمه كان النور في مدرسة أهل البيت ، وكلهم اقتبس منه ، فهو ينقل إلينا آراء تلك المدرسة التي تلقى عنها ورثاؤها كابوا عن كابر ، رضى الله عنهم أجمعين ، وإذا كان الزيدون ادعوا بعد ذلك العصمة لعل فإن ذلك لم يعرف عن زيد .
ثالثها — أن الكتاب اشتمل على فقه زيد رواية ودراية ، ففيه المجموعة الفقهية التي بن عليها اجتهاده ، وفيها اجتهاده بالفعل ، والنماذج التي اخترناها ، فيها تلك الصراحة الواضحة الجليلة ؛ وفيها ما روى عن علي ووجدناه متفقا مع المروى عنه كرم الله وجهه بغير طريق آل البيت ، ثم فيها ما اتفق فيه مع الصحابة ، وما اختلف فيه عنهم ، وفي هذه النماذج فحصنا هذه الروايات بالمقابلات المختلفة ، وقد رأينا فيها ما تتفق فيه الروايات عن علي ، وفيها ما يختلف أحيانا عن الروايات عن علي ، ويكون ذلك الاختلاف عينه ثابتا في صحاح السنة المعروفة عند الجمهور ، وكل ذلك يؤنس ، بل يؤكد صدق المعلومة التي تلقاها أبو خالد ، ونقلها ، وهي شهادات متوالية تؤيد المجموع ، وتثبت صحة روايته .

رابعها — أننا نقلنا لك مع ما في المجموع أقوال شراحه ، وفي أقوال هؤلاء الشراح ما يبين الاجتهاد في الفقه الزيدي من معتقيه ، فترى منهم من يخالف الإمام زيدا ذاته ، وإن كان لم يخرج عن منهاجه ، ومنهم من يوافق ، وأن ذلك المذهب يفتح باب الاجتهاد فيه ، كما سنبين ، وبهذا قد صار ذلك المذهب حديقة غناء ، فيها كل ألوان الفقه المختلفة ، فهو لم يغلق الباب ، وفتح باب الاختيار من المذاهب الإسلامية من غير مجافاة لواحد منها ، وإن الشراح فيه لا يكذبون ما جاء في صحاح السنة ، وهي الكتب الستة وغيرها ، بل يعتمدون في استنباطهم عليها ويأخذون منها ، ويحسون ما يأخذون بالموازنة والفحص والدرس ، والآن توجه إلى أصول ذلك المذهب .

أصول المذهب الزيدى

تمهيد:

٢٧٩ - إنه قد ثبت أن الإمام زيداً رضى الله عنه ، وعن آبائه الكرام له فقه يصوره المجموع ، وأن ذلك الفقه مكون من جزئين .
أحدهما - مرويات عن النبي ﷺ ، وطريق الرواية هو على كرم الله وجهه ، ومرويات رواها عن على موقوفة عنده ، وقد روى هذا وذاك وخرج عليه ، ولم يخالفه .

والجزء الثانى - آراء للإمام زيد ، قد قررها واستنبطها وهى نتائج دراساته الفقهية للروى عن آل البيت وغيره ، وهو ينسبها لنفسه ، ولا يحمل تبعة قولها أحداً غيرها ، فيتحمل صدق الاستنباط ، أو خطأه ، إذ لا ينسب ما فيها لأحد ، وكثير منها يحىء لإجابة لسؤاله يوجهه راوى المجموع .

وإن الإمام زيداً بهذا إمام مجتهد ، وقد أجمع كل معاصريه والذين جاءوا بعده على أنه إمام مجتهد ، وفقهه لم ير أبو حنيفة فى العصر الذى التقى به فيه مثله ، وما دام مجتهداً فلا بد أن يكون له منهاج يسير عليه فى اجتهاده واستنباطه الأحكام ، وإن لم يصرح بذلك المنهاج ، وإن ذلك المنهاج هو أصول فقهه .

وإذا كان الفقه الزيدى قد اعتمد فى دراسة آراء الإمام زيد على المجموعة الفقهية وبمجموعة الحديث اللتين رواهما أبو خالد الواسطى ، فإننا لانجد فيه أصولاً ، وبذلك لانجد كتاباً قد دونت فيه مناهج الإمام زيد فى الاستنباط ، أى لانجد كتاباً قد بين أصول الفقه فى نظر الإمام زيد ياملأه ، أو بالرواية عنه ، كالشأن فى المجموع ، ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يكن له أصول قيد نفسه بها عند الاستنباط ، بل إن هذه القيود كانت ملاحظة فى تقديره وتفسيره ، وإن لم يملأها على أحد من تلاميذه ، ولم يرها عنه أحد من تلاميذه .

٢٨٠ - وليس الإمام زيد رضى الله عنه بدعاً فى ذلك ، فإن تدوين الفقه

في عصره لم يكن سائداً ، وبالأولى تدوين المناهج لم يكن سائداً ، وإن الأئمة الذين جاؤوا بعده وقاربوه في الزمن كانوا مثله لم يدونوا مناهج استنباطهم ، فأبو حنيفة الذي كان في مثل سن الإمام زيد ، وعاش بعده نحو ثمان وعشرين سنة لم يبين بالتفصيل منهاج استنباطه ، وإن كان قد ذكر عبارات تشير إلى بعض ما يلتزمه مثل ما روى عنه أنه كان يقول : « آخذ بكتاب الله فإن لم يكن فبسنة رسول الله ، فإن لم يكن فبأقوال الصحابة ، آخذ بقول أحدهم إن لم يعرف خلافه ، فإن اختلفوا اخترت من أقوالهم ، ولا أخرج عنها ، وإن جاء الأمر إلى الحسن وإبراهيم فهم رجال ونحن رجال ، إذا كان قد أثر عن أبي حنيفة مثل ذلك القول فهو إشارة إلى الحدود الواسعة للمنهاج ، وليس بياناً للقيود التي يقيد نفسه بها في الاستنباط من الكتاب ، كالأخذ بالعام ، والمعارضة بين العام والخاص ، والناسخ والمنسوخ ، وما يجري في السنة من نسخ وقواعد النسخ وغير ذلك ، ما يكون به بيان المنهاج وحدوده الضيقة ورسومه .

وكذلك الإمام مالك الذي كان يصغر الإمامين زيداً وأبا حنيفة سناً ، وقد عر بعدهما طويلاً ، وإن كانت قد رويت عنه عبارات تدل على أخذه بالمصالح والاستحسان وعمل أهل المدينة ، كقوله في الاستحسان إنه تسعة أعشار العلم . فإنه لم يرو عنه تفصيل لمناهجه في طريقة فهم القرآن والسنة ، من الأخذ بالعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وغير ذلك مما تصدى له علماء الأصول في مذهبه من بعده ، ومثل هؤلاء الأوزاعي وغيره ، بل مثل هؤلاء أبو يوسف ومحمد وزفر أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين ، فكل أولئك لم يرو عنهم بيان واضح لمناهجهم .

وإن الإمام الشافعي رضي الله عنه هو أول إمام بين مناهجه ، لأن التدوين وتأصيل العلوم كلها قد ظهر ، فالتحقيق ابتداء تأصيل قواعده ، والعروض قد وضع أصوله الخليل بن أحمد ، وقد كان معاصراً للإمام الشافعي ، والجاحظ قد ابتداء يتكلم ويكتب في موازين النقد الأدبي ، وهكذا نجد ذلك العصر قد ابتدأت فيه مناهج

العلوم ، فلم يكن عجيباً أن يحى الإمام الشافعى ويضع مناهج الاستنباط الفقهى ، وهو علم الأصول ، وخصراً أنه قد توافرت له مادته ، لأنه قرأ أنواع الفقه المختلفة ، فكان لا بد من أن يوازن بين هذه الآراء ، والموازن التى يزن بها الخطأ والصواب هى المناهج المستقيمة للاستنباط ، وبذلك وضع أصول الفقه ، أو بعبارة أدق دونها .

٢٨١ - ولا يصح أن نفرض أن الأئمة الذين استنبطوا فقها قيمياً ناضجاً كالإمام زيد وأخيه الباقر ، وابن أخيه جعفر الصادق رضى الله عنهم أجمعين وأبى حنيفة قبل أن يدون علم أصول الفقه - لم يكن لهم مناهج فى استنباطهم من النصوص وبالأفيسة الفقهية ، بل كانوا يلاحظون مناهج ، وإن لم يبينوها .

وإن ملاحظة المناهج وإن لم تدون - يجب أن نفرضه فى عصر الصحابة أنفسهم رضى الله عنهم . فتلا نجد الإمام علياً كرم الله وجهه يستنبط أن حد الشرب هو ثمانون جلدة عن طريق الذرائع ، فهو يقول : « إذا شرب هذى ، وإذا هذى قذف ، فيجب حد القذف ، فهو قد أخذ الحكم من المآل ، أو ما يعبر عنه بالذرائع ، وهذا أصل فقهى ، وعبد الله بن مسعود عند ما قال فى عدة المتوفى عنها زوجها الحامل : إن عدتها بوضع الحمل ، واستدل بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ، - قال فى ذلك : « أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى ، يقصد أن سورة الطلاق التى اشتملت على هذه الآية نزلت بعد سورة البقرة التى اشتملت على قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، وهو بهذا يشير إلى أن المتأخر ينسخ المتقدم فيما يتعارضان فيه ، أو يخصه بحيث يتلاقيان ، وإن هذا بلا شك يفيد أنه فى اجتهاده فى الاستنباط من النصوص لاحظ قاعدة ومنهاجاً التزمه ، وإن لم يبينه .

ولقد جاء من بعد ذلك عهد التابعين فكانت المناهج ملاحظة ، وإن لم يصرحوا

بها ، وكان يتضح منهم في هذه المناهج التخرج على أقوال الصحابة ، فإبراهيم النخعي كان يخرج على ما أثر من فقه ابن مسعود ، وكذلك كان الأئمة على النحر الذي بيناه .

ولقد أشرنا إلى أن الأئمة المجتهدين كانت لهم مناهج يلاحظونها ، وإن لم يدونوها ، أو يملوها على تلاميذهم ، ؛ لقد جاء في أقوال الإمام مالك ما يشير إشارة واضحة إلى منهاجه في السنة وروايتها ، فقد وجدناه يشترط شروطاً واضحة بينة في الرواية لا تخرج عما يشترطه المحدثون الذين جاءوا بعده ، ووجدناه يرد بعض المرويات وينقدها نقد الصير في الماهر للدرهم ، فقد رد بعض المرويات المنسوبة للنبي ﷺ لمخالفتها المنصوص عليه في القرآن الكريم ، أو المقرر المعروف من قواعد الدين الثابتة عنده ، كرده خبر : « إذا ولع الكلب في إناء أحدكم ، فليغسله سبعاً » ، وكرده خبر خيار خيار المجلس . وهو فيما روى عن ابن عمر : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » وكرده أداء الصدقة عن المتوفى .

وكذلك نجد الإمام أبا يوسف صاحب أبي حنيفة في كتاب الخراج يصرح بالأدلة التي استنبط منها ، وطرق الاستنباط منها ، وكذلك في كتابه « الرد على سير الأوزاعي » يسير على منهاج بين واضح ، وإن لم يدون منهاج اجتهاده .

٢٨٢ — وننتهي من هذا إلى أنه مهما يكن من ملاحظة الأئمة قبل الشافعي من مناهج عند استنباطهم فإنه من المؤكد أنهم لم يوضحوا هذه المناهج كما وضحو الفروع التي اجتهدوا في أحكامها ، ولقد جاء تدوين أصول الفقه بعد تدوين الأصول ، ولا غرابة في تأخير تدوين الأصول عن تدوين الفقه ، لأن الذي دفع إلى إعلان أحكام الفروع الفقهية هو السؤال عنها ، والحاجة إلى إعلانها ليعرف الناس أحكام دينهم ، وما كان العامة الذين يستفتون في حاجة إلى تعرف مناهج الاستنباط ، وإنما كانوا في حاجة إلى معرفة حكم الدين فيما يقع لهم من حوادث ، وما يبتلون به من أمور تحتاج إلى أحكام تكون على وفق أحكام الإسلام .

وفوق ذلك فإن أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ، ومعرفة الخطأ والصواب في الاستنباط ، فهو علم ضابط ، إذ هو يعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط الفقهي ، والعلوم الضابطة متأخرة في الظهور والتدوين عن موضوعها ، فالنطق بالفصحى ، وهو موضوع النحو متقدم في الظهور عن النحو ، والشعر الذي هو موضوع علم العروض كان موزوناً . ومقتضى أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض ، والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق ، وهكذا ، كل علم ضابط ، وإذا كان علم المنطق قواعد بمراعاتها يعصم الذهن عن الخطأ في الفكر ، فعلم الأصول كما أشرنا قواعد بمراعاتها يعصم المجتهد عن الخطأ في الاستنباط .

٢٨٣ — لم يكن إذن غريباً ألا يوحد كتاب أو مروى يبين كلام الإمام زيد في المنهاج الذي ألزمه في استنباطه الفقهي ، وهو في ذلك كأبي حنيفة ومالك ، وإن الحنفية قد ذكروا من بعد ذلك أصولاً وقالوا إنها أصول المذهب الحنفي ، وخالفوا بها أصول الشافعي في أمور ، ووافقوها في أمور ، ونسبوا هذه الأصول أو بعضها إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ، فقد نسبوا إليه أنه يعتبر الخاص كالعام في دلالته ، كلاهما قطعي لا يحتاج إلى بيان ، وإنهما إن تعارضا وأحدهما متأخر فإن المتأخر ينسخ المتقدم ، ولو كان المتأخر هو العام ، فإنه في هذه الحال ينسخ الخاص ، ونسبوا إليه كثيراً من هذه الأصول ، وكذلك المالكية .

ولكن كيف وصلوا إلى معرفة هذه الأصول مع أن أبا حنيفة لم يدون أصوله ، ولم يدون مالك جملة أصوله ، وإن تكلم في ضوابط للرواية كلاماً واضحاً في شروط الراوى والمروى .

والجواب عن ذلك هو أن الحنفية جاءوا إلى الفروع المروية عن أئمة المذهب الحنفي ، وضبطوها ، واستنبطوا المناهج التي تتفق مع الأحكام التي وصلوا إليها ، ولا يمكن اعتبارها صحيحة ، إلا بفرض هذه المناهج واعتبارها ، ولذلك قرر

علماء الأصول أن طريقة الحنفية ، كما تعتبرها مناهج للفقهاء الحنفية تعتبر أيضاً دفاعاً عن استنباطه .

ومثل ذلك سلك المالكية في استنباطهم مناهج الإمام مالك رضي الله عنه ، كما نرى في كتاب تنقيح الفصول للقرافي ، وكما نرى في فصول من المقدمات الممهدة لابن رشد ، وقد سلك بعض الشافعية والحنابلة ذلك المسلك للدفاع عن فروع المذهب الشافعي والحنبلي .

ولكن الذي غلب عند الشافعية هو تقرير القواعد في ذاتها من غير محاولة الدفاع عن المذهب ، كما فعل الشافعي في رسالته .

والطريقة الأولى تسمى طريقة الحنفية ، والثانية طريقة الشافعيين أو طريقة المتكلمين ، لأنه قد نهج ذلك المنهج من دراسة الأصول ، وهو الدراسة المجردة التي تقرّر المناهج من غير نظر مذهب - المتكلمون من المعتزلة ، وخاص معهم فيه من بعد الأشاعرة .

أصول الزيدية :

٢٨٤ - وإذا كان الإمام زيد لم يدون له أصولاً ، ولم ترر عنه أصول أى مناهج ترسم حدود اجتهاده ، فهل حاول الزيدية كما حاول الحنفية أن يستخرجوا المناهج من الفروع المدونة التي رويت عنه ، ودون أكثرها في المجموع الفقهي ؟ لقد وجدنا أصولاً للفقهاء الزيديين ، ولكن يجب أن يعلم أن الفقهاء الزيديين أعم في شموله من فقهاء الإمام زيد رضي الله عنه ، فإن الفقهاء الزيديين ليس كلهم فقهاء الإمام زيد ، بل هو فقه طائفة كبيرة من آل البيت ، كالهادي والناصر ، وغيرهم ممن جاءوا بعده ، وخصوصاً أن باب الاجتهاد فيه كان مفتوحاً لم يغلّق ، ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الأصول التي دونها الزيدية هي أصول الإمام زيد وحده ، إذ أن الاجتهاد الذي يفتحه أئمة الزيدية من آل البيت اجتهاد مطلق ، لا يتقيد بالاجتهاد في الفروع فقط ، بل يشمل الاجتهاد في الأصول والفروع ، ولهذا

لا نستطيع أن نقول إنها استنبطت من فروع الإمام زيد التي رويت ، كما استنبطت أصول الفقه الحنفي من فروعه ، لأن الاجتهاد المطلق لم يأخذ به الحنفية ، حتى لقد ادعى بعض الفقهاء الحنفية أن الأئمة أبا يوسف ومحمد وزفر كانوا مجتهدين منتسبين ، ولم يكرنوا مجتهدين مستقلين ، أى كانوا مجتهدين مقيدون بأصول أبي حنيفة ومناهجه ، ولم يكونوا مقيدون بما وصل إليه من فروع ، (وقد أبطنا ذلك في كتابنا أبي حنيفة ، وفيما كتبناه في الأصول) .

وإذا كان الاجتهاد المطلق المستقل لم يوجد عند الحنفية بعد أبي حنيفة وأصحابه ، فقد كان من الضروري أن يستخرجوا المناهج التي انتهجوها في اجتهادهم ، لتكون مقاييس لهم ، لا يخرجون عنها ، وليمكنهم أن يخرجوا على المذهب أحكام الفروع التي لم يعرف لأئمة المذهب أحكام فيها ، فاستخرج هذه المناهج من الفروع كانت أمراً ضرورياً لنمو المذهب ، ولم تكن تلك الحاجة في الفقه الزيدى ، لأن الذين جاءوا بعده من أئمة آل البيت رضى الله عنهم ما كانوا يتقيدون بأصوله ، فلم تكن عندهم تلك الحاجة ، بل إن الذى نراه هو أن هذه الأصول التي نقرؤها في المخطوطات التي تحت أيدينا للفقه الزيدى تنسب بعض الآراء فيها إلى الأئمة الذين جاءوا بعد الإمام زيد ، إذ لهم أقوال فيها .

ولا شك أن بعض هذه الأصول تتفق مع منهاج الإمام زيد رضى الله عنه ، ولهذا سنحاول في هذه الدراسة أمرين :

أحدهما — أن نقبض قبضة من كتب الأصول الزيدية نبين فيها القواعد العامة للاستنباط ، ولا ندخل في القواعد الخاصة لعلم الأصول ، وذلك لنبين مناهج الذين حملوا اسم الزيدية ، وانضموا تحت لواء زيد .

ثانيهما — أن نراجع المجموع في بعض المسائل الرئيسية عسانا نجد منه ما يؤيد ادعاء منهاج معين للإمام رضى الله عنه ، ونضرع إلى الله تعالى أن يوفقنا ويهدينا سواء السبيل .

طرق الاستنباط في الفقه الزيدي

٢٨٥ - لم تظفر أصول الفقه الزيدي بالطبع ، ولذلك اضطررنا إلى الرجوع إلى المخطوطات وحدها ، وقد رجعنا إلى عدة مصادر مخطوطة ، واستعرضنا ما فيها استعراضاً ، فوجدناها تهيج منهاج المتكلمين في أصولهم ، فهي تقرر المناهج مجردة من غير محاولة أن تكون خادمة لفروع معينة ، فليس طريق استنباطها الرجوع إلى فروع ، بل هي مستنبطة استنباطاً منطقياً ، فهي موازين لا تتجه إلى الموزون ، ولكن يتجه المستنبطون إلى ضبط الميزان في ذاته .

ولعل السبب الواضح لكون الأصول الزيدية تهيج ذلك المنهج هو ما ذكرنا من قرب التفكير الزيدي في أصول الاعتقاد من المعتزلة ، فإن المعتزلة هم الذين خاضوا في علم الأصول على هذا المنهج ، وقابلهم الأشعريون والماتريديون بالكلام في الأصول معارضين لهم أو موافقين ، فكان ذلك القرب داعياً بلا ريب إلى أن ينجسوا في أصولهم منهاج المتكلمين ، وفوق هذا قد أشرنا من قبل ، إلى أن المجتهدين من أئمة آل البيت في المذهب الزيدي كانوا لا يتقيدون بأصول معينة يلتزمون بها ، بل كانوا يجتهدون في الأصول كما يجتهدون في الفروع ، فكانوا لهذا يجتهدون في هذه الأصول غير مقيدين بفروع .

ولا شك أن كثيراً من آراء المعتزلة تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وخصوصاً ما يتعلق بمعرفة الله تعالى والاعتماد على العقل في كثير من مناهجه .

وليس معنى القرب من منهاج المتكلمين أن أئمة آل البيت ليست لهم آراء خاصة بل إن الأئمة الهادي والناصر وغيرهما تنقل آراؤهما واضحة جلية ، وهي ذاتها تفكير فيما ينبغي أن يسير عليه المجتهد ، ولكن لا يجعلون المنهج لخدمة مذهب معين ، أو آراء لإمام سابق .

٢٨٦ — ولكونهم يهجون منهاج المنكلمين يبنون الكلام في الأصول على علم الكلام ، فقد جاء في قسم الأصول من كتاب البحر الزخار ما نصه :

« واعلم أن هذا الفن يستمد من ثلاثة فنون ، وهي علم الكلام ، وعلم العربية . وعلم الأحكام ، أما الكلام فلتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري وصدق المبلغ . وذلك يتوقف على دلالة المعجزة ، وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية ، وأما الأحكام فالمراد بتصورها ليمكن إثباتها أو نفيها ،^(١) .

والمراد من كلمة الأحكام كما رأيت هو تصورها ، أى بيان حقائقها ، من كون الحكم واجباً ، أو فرضاً ، أو مندوباً ، أو مباحاً ، أو حراماً ، أو مكروهاً ، أو صحيحاً ، أو فاسداً ، فالمراد معرفة الأوصاف لا موضوع هذه الأوصاف .

٢٨٧ — ولأن علم الكلام كان قاعدة تقام عليها عمد أصول الفقه في الفقه الزيدى اعتبروا قضايا العقل الأصل الأول في علم الاجتهاد ، وعلى المجتهد أن يسلك منهاج العقل في إثبات الأصول الأولى للاستنباط الفقهي ، ولذلك جاء في الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية ما نصه :

« وكيفية الاجتهاد في الحادثة أن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة ، ثم الإجماع المعلوم ، ثم نصوح الكتاب والسنة المعلومه ، ثم ظواهرهما كعمومهما ، ثم نصوص أخبار الآحاد ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم مفهومات الكتاب والسنة المعلومه على مراتبها ، ثم مفهومات أخبار الآحاد ، ثم الأفعال والتقاريرات كذلك ، ثم القياس على مراتبه ، ثم ضروب الاجتهاد

(١) الجزء السادس من البحر مخطوط بدار الكتب ، وهذا مأخوذ من

الأخرى ، ثم البراءة الأصلية ونحوها ،^(١) .

وإن هذا الكلام يدل على ترتيب الأدلة الشرعية ، فيضع مسائل العقل اليقينية أولاً ، ويضع الإجماع المعلوم الثابت بعده ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلوم في المرتبة الثالثة ، وفي المرتبة الرابعة ظواهر الكتاب والسنة المعلوم ، وفي هذا تفرقة واضحة في القوة بين ما يعرف بالنص ، وما يعرف بالظاهر ، ويعد من الظاهر ألفاظ العموم في دلالتها على العموم ، ولذلك موضع نبينه بالإجمال عند الكلام في الكتاب والسنة ، ثم يضع في المرتبة الخامسة ، نصوص أخبار الآحاد ، ويضع في المرتبة الخامسة مفهومات نصوص القرآن والسنة المعلوم ، ويضع في المرتبة السادسة مفهومات أخبار الآحاد ، وهذا يدل على أن الفقه الزيدى يأخذ بالمفهوم في مقابل المنطوق كجمهور الفقهاء ، ويحالف الحنفية ، ولكن يؤخر الأخذ بالمفهوم عن الأخذ بالمنطوق في كل الأدلة ، ويضع في المرتبة السابعة الأفعال الواردة عن النبي ﷺ وتقريراته ، فالسنة الفعلية والتقريرية التي لا تكون ثابتة بطريق التواتر المجمع عليها - تكون متأخرة في العمل عن أخبار الآحاد ، نصوصها وظواهرها ومفهوماتها - أما السنة الفعلية أو التقريرية المعلوم المتواترة المجمع عليها كصلواته ﷺ التي أمرنا بتقليده فيها ، في قوله ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فهي داخلة في الإجماع المعلوم ، والمرتبة الثامنة القياس ، ثم يلي القياس ضروب الاجتهاد الأخرى كالاستحسان والمصلحة والذرائع ، وغير ذلك ، ثم الاستصحاب ، وهو ما سماه البراءة الأصلية .

٢٨٨ — وإن هذا الكلام يستفاد منه أن قضايا العقل القطعية هي في المرتبة الأولى ، كما يستفاد منه أن الإجماع المتواتر المجموع به مقدم على نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة والمعلوم ، وقد يبدو الأمران غريبين ، ولا بد أن نزيل الغرابة فيهما .

(١) الفصول الثلوثية في أصول الزيدية ، مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة

٢٨٩ - فالعقل الذى يقدم على النصوص هو القضايا العقلية المقطوع بها من حيث معرفة الله تعالى ، وإثبات نبوة محمد ﷺ ، وكون القرآن من عند الله تعالى ، وأن محمد جاء بهذا الدين ، وأن ما يقوله عليه السلام هو من تبليغ رسالة ربه ، فإن ذلك مقدم من حيث الترتيب المنطقي على الاحتجاج بالقرآن والسنة ، لأنه يقوم عليه إثبات صحة الاحتجاج بهما .

٢٩٠ - وليس معنى ذلك أن قضايا العقل فى التكليف وإصدار الأحكام مقدمة على نصوص القرآن والسنة ، بل هو متأخر عن القرآن والسنة أياً كانت درجة روايتها ما دامت روايتها ثابتة ، بل هو متأخر عن كل الطرق الشرعية ، ولذلك جاء فى قسم الأصول من البحر الزخار ما نصه : « إن المجتهد إذا لم يجد فى الشرع طريقاً للتحليل والتحريم ، رجع إلى ما يقضى به العقل » (١) .

فالعقل يرجع إليه فى الشرع إذا لم يكن ثمة أى طريق شرعى من الطرق التى ذكرت آنفاً يرجع إليها ، فإنه حيثئذ يرجع إلى حكم العقل فى الأمر ، وليس هذا داخلاً فى قضية العقل المقدمة على النصوص ، والفرق بين حكم العقل فى الموضوعين من ثلاث نواح :

أولها - أن قضية العقل المقدمة على النصوص هى قضية العقل المبتوتة أى المقطوع بها التى لا تقبل نقضاً ، وحكم العقل بحل أو تحريم ، إنما هو أمر ظنى . وليس بأمر قطعى .

الثانية - أن قضية العقل المقدمة هى ما يقوم عليها أساس الخطاب الإسلامى ، وهو الإيمان بالله ورسوله والنبي الأمى الذى جاء بهذا الكتاب ، والإيمان بالمعجزة ، أما حكم العقل فى التكليف ، فهو متأخر عن الخطاب بشرع الإسلام ، إذ هو بناء على ما جاء به الشرع ، فحكم العقل عندئذ غير خارج على ما جاءت النصوص بحيث لا يكون غريباً عنها .

(١) راجع ورقة رقم ٩ الجزء السادس من لبحار الزخار مخطوط

فتلا إذا رأى بعقله أن في أمر فساداً ولم يجيء نص بالنحریم أو التحلیل كان العقل حاكماً بالتحريم ، لأن الله تعالى لا يجيز الفساد ، ولا يرضاه لعباده ، وإذا رأى العقل في أمر مصلحة ، ولا نص عليها فإنه يحكم بأن الله تعالى يطالب بها ، لأن الله تعالى رحيم بعباده ، وكل مصلحة فيها رحمة ، مادامت خالية من الفساد ، ولا يترتب عليها فساد ، ولا موضع فيها لنهي .

الثالثة — أن موضوع قضية العقل المقدمة هي ما يقوم عليه شرع الشرائع عامة - أما حكم المتأخر ، فهو حكم العقل في الوقائع الجزئية .

وإننا نقرر في هذه المسألة أن الإمام زيدا لا يعارضها ، فهو يعتبر التكليف قائماً على تسليم العقل بالمعجزة مع الإيمان بالله والإيمان بملائكته ورسله ، ويرى أن العقل يحكم حيث لا يوجد طريق شرعي للحكم ، لأن ذلك منهاج بعض المعتزلة الذين تلاقى مع رؤسائهم ، بل إن حكم العقل بالتكليف حيث لا نص هو رأى عند الإمامية رضوان الله تبارك وتعالى عن أئمتهم الكرام ، ولنترك الآن هذه المسألة ، وسنعرض لها قريباً عند الكلام في التحسين العقلي والنقيض العقلي .

٢٩١ — لنترك الكلام في هذه المسألة إلى الكلام في تقديم الإجماع على ما يقتضيه القرآن الكريم والسنة النبوية ، فإن ظاهر الكلام قد يستفاد منه أن حكم الإجماع إذا تعارض مع القرآن أو السنة المتواترة قدم عليه . وهذا غريب ، لأنه فرض إجماعاً معلوماً على أمر يخالف القرآن أو السنة المتواترة ، وهو يخالف ما صرح به جمهور الفقهاء من أن القرآن والسنة المتواترة هما عماد الدين .

وقد فهم بعض المستشرقين من هذا الكلام وأشباهه أن المسلمين إذا أجمعوا على أمر يقدم إجماعهم على الكتاب والسنة ، وبنوا على هذا أن الإسلام دين متطور ، ولكن المسلمين لم يتخذوا الطريق لتحويله بسبب جمودهم .

ولذلك وجب علينا أن نصصح القول ليعرفوا أنه خطأ في فهمهم .

لقد ذكر صاحب الفصول اللؤلؤية أن الإجماع الذي يبدأ به « هو الإجماع المعلوم ، وهو الإجماع الذي ثبت في حقائق الإسلام الأولى التي ثبتت بالتواتر عن النبي ﷺ ، تواتر عليها إجماع المؤمنين في عهد الصحابة لأنهم تلقوا ذلك عن النبي ﷺ ، وإجماع التابعين من بعدهم ، لم يشذ أحد في العصر الأول الصحابي ، ولا أحد في العصر التالي ، كإجماعهم على كون الصلوات خمسا ، وكإجماعهم على أن صلاة الفجر ركعتان ، والظهر أربع والعصر والعشاء كذلك ، والمغرب ثلاث ، وإجماعهم على أن الصلاة المفروضة هي على هذه الهيئة التي وردت عن النبي ﷺ ، وكإجماعهم على الصوم وأشكاله ، وإجماعهم على الزكوات ، وعلى مناسك الحج ، وغير ذلك من الأمور التي تلقاها الصحابة بالإجماع عن النبي ﷺ ، فإن هذه موضع تسليم ، لا موضع اجتهاد ، وهي أصل الإسلام وركنه ، وهي ما يسمى عند جمهور الفقهاء « ما علم من الدين بالضرورة » ، فالعلم بها علم ضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، وهي الحقائق التي لا يصح لمجتهد أن يخالفها معتمداً على ظاهر نص ، أو متعلقاً بظاهر أثر ، فإنها مسلمات في الإسلام ، المنكر لها خارج عن الإسلام ، فمن أنكر عدد الركعات في الصلوات ، فقد أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة ، ومن أنكر هذه الحقيقة ، فقد كفر وخرج من الإيمان إلى الكفر .

٢٩٢ — وهذه الأمور العلم بها مقدم على الاجتهاد بالقرآن أو السنة المتواترة ، لأنه لا يصح أن يصل اجتهاد إلى ما يخالفها . وكل اجتهاد ينتهي إلى ما يخالفها باطل ، والعلم بها أصل للعلم بالقرآن . لأن القرآن يخاطب المؤمنين أمراً بالصلاة والزكاة والحج ، ولا يمكن أن تفهم هذه العبارات إلا بمعرفة هذه المسلمات المجمع عليها ، فنفهم أن الصلاة هي تلك الهيئة التي صلى بها النبي ﷺ وصلى معه المؤمنون بها ، وما زالوا يصلون بها إلى اليوم ، وكذلك الزكاة الحج .

ولقد ثبت هذا الإجماع بالطريقة التي ثبت سند القرآن الكريم ، فهو مثله

في التواتر ، وهو مثله في أن من ينكره ينكر ركن الإسلام وعماده ، فيكون كافراً ، ولكنه أمر عملي ، لا يحتاج إلى قواعد الاستنباط ، ولأجل هذا يقدم الأخذ به عن الاجتهاد في القرآن ، لأنه كحقيقة القرآن من المسلمات ، ولا يصلح للاجتهاد في القرآن من لا يأخذ بهذه المسلمات ، وإلا فكيف يفهم معنى الصلاة التي صارت حقيقة عرفية في الإسلام ، وكذلك يفهم الصوم والزكاة ، والحج ! ان من لا يفهم هذه المسلمات التي لا مجال لإنكارها لا يسوغ له أن يجتهد .

٢٩٣ - وليس تقديم الأخذ بهذه المسلمات على الاجتهاد في القرآن والسنة تقديماً للإجماع في ذاته على القرآن والسنة ، بل هو تقديم لأمر ثابت عن النبي ﷺ بطريق ليس لأحد أن يشك في نسبتها فهو أخذ بأقوى سنة ، وأخذ بأحكم ما يدل عليه القرآن الكريم من أحكام .

ولا مسوغ لأحد أن يتعلق بهذا ليقول إن كل إجماع مقدم على كل نص مهما تكن روايته ، لأن ذلك يكون تزيدياً على ما يؤدي إليه هذا الكلام ، إذ مؤداه الإجماع المعلوم الذي لا ينكره أحد ، وهو هذه المسلمات التي لا ينكرها أحد . وليس كل إجماع له هذا الشأن ، بل يقرر الشافعي أنه لا يعلم إجماعاً سواها .

وفوق ذلك فإن أساس هذا الإجماع هو التلقي عن النبي ﷺ ، فقد تلقى هذا عنه كل المؤمنين ، بل كل المسلمين ، وتلقاه عن الصحابة كل المسلمين ، فاعتمده على النبي ﷺ ، فلا مساغ لأن يقال إن ذات الإجماع من المسلمين مقدم على القرآن الكريم والسنة النبوية ، لأن أساس الإجماع هنا هو تلقي الحقائق الإسلامية ، وأركان الإسلام عن الرسول ﷺ ، وليس مجرد إجماع المسلمين .

والإجماع المؤخر على الكتاب والسنة هو الإجماع الاستنباطي ، لا الإجماع على تلقى أركان الإسلام الذي يبنه ، وهذا الإجماع الأخير هو موضع خلاف في تحقيقه ، وقد اتفقوا على صورته في عهد الصحابة كإجماعهم على ميراث الجدة ، فقد أجمعوا عليه واعتمدوا في إجماعهم على رواية إعطاء النبي ﷺ السدس لها .

هذا أمر وجب علينا تحريره ، حتى لا تضل أفهام ، فنحسب أن مجرد إجماع المسلمين يغير أحكام القرآن والسنة ، وقانا الله تعالى من زلل العقل ، وزلل القول في دينه بغير علم ، ولا كتاب مبين .

حكم العقل

٢٩٤ — نقلنا لك كلام الزيدية في أصولهم في جعل العقل ذا سلطان في الشرع ، فقد قالوا إن للعقل سلطاناً ، حيث لا يمكن معرفة الحكم بأى طريق من طرق الفهم لأحكام النصوص ، وجعلوا العقل أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية ، وقد جاء في المعتمد ما نصه : « كل الأشياء المعلومة ، إما أن تعلم بالعقل فقط ، وإما بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل ، أما المطلوب بالعقل فقط ، فكل ما كان في العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالعلم بالله تعالى وصفاته » (١) .

وعمل العقل مع الشرع إنما هو في استخراج الأحكام من النصوص ، والاجتهاد فيما وراء النصوص ، والأخذ بقضية العقل إذا لم يكن ثمة نص . وعلى ذلك يكون للعقل دوران في الفقه الزيدى :

أحدهما — في إثبات الرسالة المحمدية ومعرفة الله تعالى ، وقد اتفق مع الزيدية في هذا الحنفية والماتريدية ، بل اختار ذلك ابن حزم الظاهري إمام الظاهرية في عصره ، إذ قرر أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، وكذلك المعجزة ، وقد بنى ذلك على علم النفس الفردى .

والثاني — عند استخراج الأحكام من الشرع ، وذلك يكون بالاستنباط عن طريق القياس فهو عمل عقلي ، ولكنه ليس اعتماداً مجرداً على العقل ، بل هو

(١) المعتمد مخطوط بدار الكتب المصرية مصور ورقة رقم ٢١٤ .

إلحاق ما لا نص عليه بما فيه نص ، فهو نوع من التفسير ، للعقل فيه مجال ، ولكنه مقيّد ، ويكون أيضاً بالاعتماد على العقل ، إذا لم يمكن استخراج الحادثة من نص شرعي ، أو الاعتماد ، وقد نقلنا لك عبارة الجزء الخاص بالأصول من البحر الزخار التي تفيد أن العقل حاكم حيث لا يمكن استخراج الحكم بأي طريق من الطرق الشرعية التي يكون فيها حمل على النصوص .

٢٩٥ — وقد تعرض الشيعة الإمامية لبيان الأصل في معرفة الله تعالى أهر بالعقل أم بالنقل والعقل ، وهل العقل يستقل بإدراك الأحكام من حيث الحلال والحرام بالعقل ، أم لا يستقل ، وقد جاء في كتاب أوائل المقالات كما نقلنا من قبل في الآراء الاعتقادية : « اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع ، وأنه غير منفك عن سماع غيره الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث ، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف ، إلا أن البغداديين من المعتزلة يوجبون الرسالة في أول التكليف » (١) .

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن العقل لا يستقل بفهم التكليفات قبل رسول يرسل إليه ، وأنه لا تكليف من غير رسالة . وإنه لا بد من سماع موقّف ومنبه ، وإن السمع بالرسالة يرسلها الله ، وهذا ينيه إلى أن العقل لا يمكن أن يكون سابقاً على الشرع وأن قضايا العقل المبتوتة لا تفرض سابقة على الشرع ، وهذا يلتقي مع آراء الأشاعرة والمحدثين ، كما تبين من هذا النقل ، وذلك ما يخالف فيه المعتزلة والزيدية .

وإن هذا هو المنقول عن أصول الزيدية ، إذ يفرضون للعقل سلطاناً يتوقّفه

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارة ص ٤٤ .

عليه إدراك الرسالة ، وسلطاناً بعد نزول التكليف فيما وراء الطرق الشرعية لمعرفة الأحكام .

٢٩٦ — وإن الذى يهمنى فى قضية العقل فى هذه المسألة هو ما يقرره الزيدية من أن العقل يحكم بالحلل والحرام ، إذ لم يعرف الحلل والحرام بأى طريق من الطرق الشرعية لمعرفة الحلل والحرام ، والأساس فى هذه المسألة هو أن للأشياء قبحاً ذاتياً ، وحسناً ذاتياً ، بحيث يحكم العقل المجرد بحس بعض الأشياء فيوجبها ، وقبح بعض الأشياء فيحرمها .

ونقول إن آراء علماء المسلمين فى ذلك أربعة :

أولها — أن العقل يحسن ويقبح بإطلاق فيحل الحسن ، ويحرم القبيح من غير حاجة إلى معرفة من الشارع ، ويترتب على هذا القول أن العقل يصح أن يكلف ، ويترتب على مخالفة حكم العقل العقاب ، وإطاعة حكم العقاب الثواب ، فأهل الفترة قبل الرسل يعاقبون إذا ارتكبوا ما اتفقت العقول على تحريمه كالكذب والظلم ، ويثابون إذا أجابوا داعى العقل فيما اتفقت العقول على وجوبه كالصدق والعدل .

وهؤلاء يقررون التكليف قبل الشرع وبعده ، وينسب هذا القول إلى المعتزلة ، وإلى الزيدية ، وقد تكون نسبته إلى المعتزلة سليمة ، ولكن نسبته إلى الزيدية ، وخصوصاً الإمام زيداً بالذات فيها نظر ، ذلك أن كتب الزيدية تأخذ قضايا العقل قبل الشرع فيما يتوقف عليه إدراك الشرع ، وقد نقلنا لك النصوص فى هذا ، أما ما لا يتوقف عليه الشرع ، فإنهم يعتمدون فيه على الشرع والعقل من بعده .

وثانيها — أن العقل يحكم بالحلل والحرام ، ولكن بعد نزول الشرائع ، وتقريرها لقضاياه ، وإذا عجز الباحث عن الحكم فى المسألة لعدم الحصول على الحكم الشرعى بأى طريق من الطرق الشرعية التى رسمت للاستدلال اتجه إلى العقل ، وهذا رأى هو رأى الإمامية ، كما صرح بذلك النقل الذى نقلناه عن كتاب

أوائل المقالات ، ويوافق ذلك رأى البغداديين من المعتزلة ، وإنى أرى أن الزيدية من ذلك الرأى لما نقلنا ، وظاهر هذا الرأى أن العقل إذ يحل ويحرم إنما يكون من وراء التحريم والتحليل تقرير الثواب والعقاب ، "لأن المحلل موضع ثواب ، والمحرم موضع عقاب .

الرأى الثالث — هو رأى الماتريدية ، وهو رأى فقهاء الحنفية أن العقل يحسن ويقبح ، والقيح منهى عنه بحكم العقل ، والحسن مأمور به بحكم العقل ، ولكن لا عقاب ولا ثواب إلا بتقرير من الشارع الحكيم ، فهو وحده الذى يتب ويعاقب .

والرأى الرابع — رأى الأشاعرة والمحدثين ، وهو أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ، ولا قبح ذاتى ، وإنما التحسين والتقبيح إنما يكون من أمر الشارع ونهيه ، فما يأمر به الشارع فهو حسن ، وما ينهى عنه فهو تبيح والعقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا من ناحية أوامر الشارع ونواهيه .

٢٩٧ — هذه هى الآراء الفقهية الإسلامية فى مسألة حكم العقل ، وقد أفرط بعضهم فجعل له حق التحليل والتحريم . ولو لم يكن هدى من الشرائع ، وغالى بعضهم فمنعه من الحكم بالتحليل والتحريم حتى بعد نزول الشرائع ، وأشد من هؤلاء مغالاة من قالوا إن العقل لا يستطيع الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ، بل الحسن والقبح بإطلاق لا يعرف إلا من الشارع فى أوامره ونواهيه .

ولنترك أولئك الذين غالوا ، فجعلوا العقل يقوم بالتكليف وحده . فإن مذهبهم فيه شذوذ ، إذ فيه نوع تعطيل للشرائع السماوية ومخالفة لصريح قوله تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » وإن ذلك المذهب ليس ذا صلة بالفقه الذى تدرسه ، إنما التنى له صلة بالفقه الذى تدرسه هو مقام العقل بعد نزول الشرائع ، ووجود الهدى السملوى ، ولذلك تقتصر فى دراستنا على المذاهب الثلاثة الأخيرة . ونطرح المذهب الأول .

ر وقد رأيت أن الخلاف في قضية حكم العقل هو في كون الأشياء لها حسن ذاتي ، وقبح ذاتي ، أو ليس لها في ذاتها حسن وقبح ، وإنما الحسن والقبح يردان من أمر الشارع ، فالخنزير لحمه قبيح لأن الشارع حرمه ، لا لأنه قبيح في ذاته ، وكذلك الميتة والدم والخمر ، وغير ذلك من المحرمات .

قد قال المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنفية إن بعض الأشياء له حسن ذاتي وقبح ذاتي ، وقال الأشاعرة : ليس للأشياء حسن ذاتي ، ولا قبح ذاتي .

٢٩٧ — وتفصيل القول عند الأولين أن الأشياء أقسام ثلاثة :

أحدهما — حسن لذاته يأمر به الشارع لا محالة .

والثاني — قبيح لذاته ينهى عنه الشارع لا محالة .

والقسم الثالث — أشياء مترددة بين الحسن والقبح ، أو بين الضرر والنفع ، وهذه يتوقف حسنها وقبحها على أمر الشارع ، أو نهيها ، فإن أمر بها فهي حسنة ، وإن نهي عنها فهي قبيحة ، وجوهر الخلاف هو في القسمين الأولين ، أما القسم الثالث فلا خلاف فيه .

واستدلوا على مذهبهم في أن للأشياء حسناً أو قبحاً ، أو على أن لبعض الأشياء ذلك بعدة أدلة :

أولها — أن الشارع يأمر وينهى فيقبل العقل ، ما يأمر به وما ينهى عنه ، ويدرك ما فيه من حسن أو قبح فيلتزم الطاعة في الأمر والنهي ، وذلك دليل على إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها ، وقد سئل أعرابي لما إذا آمنت بمحمد ، فقال : ما رأيته يقول في أمر أفعل والعقل يقول فيه لا تفعل ، وما رأيته محمداً يقول في أمر لا تفعل ، والعقل يقول أفعل ، فدل هذا على أن من أسباب قبول الأوامر موافقتها للعقل ، ودل هذا بالتالي على أن العقل يحسن ويقبح .

ثانيها — أنه لو كان التحسين والتقبيح من أوامر الشرع فقط لجاز في العقل

أن يجرى الله المعجزة على يد غير رسول ، أو على يد كاذب ، وبهذا الجواز تفقد المعجزة قوتها في التحدى ، فيكون من الممكن تكذيب الرسول على هذا الأساس .

ثالثها — أن هناك أعمالاً وأقوالاً لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ، ويمدح فاعلها كالصدق والعدل ، ولم يحىء شرع قط بمخالفتها ، فدل هذا على أن هذه الأشياء حسنة لذاتها ، وهناك أعمال وأقوال لا يجوز لعاقل أن يفعلها ، كالكذب والظلم ، وقد تضافت العقول على ذم من يفعلها ، واتفقت الشرائع بعد ذلك على العقاب عليها ، فدل هذا على أن هذه الأشياء قبيحة في ذاتها يدرك العقل بذاته قبحها .

رابعها — أن العلم بحسن الأشياء الحسنة في ذاتها ، وقبح الأشياء القبيحة في ذاتها علم ضرورى جاء مع فطرة الناس وطبيعة تكوينهم ، فقد خلق الله تعالى الإنسان سوياً مستقيماً الجسم والعقل ، ولذلك تطابقت العقول على أمور حسنة وأخرى قبيحة ، لا فرق بين متدين وغير متدين ، بل الجميع سواء في إدراكها ، فمن ذا الذى يرى إنساناً يأكل مال غيره ويستحسنه ، أو إنساناً يسرق ويستحسن منه السرقة ، أو إنساناً يظلم ويستحسن منه الظلم ، ولو كان العقل لا يدرك الحسن والقبح فقد تعطل وأصبح لا عمل له ، وإن الله تعالى ما خلق شيئاً عبثاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٢٩٩ — هذه حجج الذين قرروا أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، أما الآخرون فقد بنوا كلامهم على أمور ثلاثة :

أولها — أن الهوى يتحكم فى النفس ، فيضل العقل ، فيجعله يرى حسناً ما ليس بالحسن ، وقد ضلت عقول الفلاسفة ، فلا بد من عاصم من أوامر الشارع ونواهيه ، وبذلك يكون هو الذى يحبب وحبب ، ويقبح وحبب .

ثانيها — أن الله تعالى يقول : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولو كان

العقل يحسن وحده ، ويقبح وحده ، لسان التكليف ، وما كان ثمة حاجة إلى التدين ، وهذا لا يرد على السابقين ، لأنهم لا يقولون أن كل شيء يستطيع أن يحكم العقل فيه بالحسن أو القبح .

ثالثاً — أن القول بتحسين العقل وتقبيحه تعطيل للشرائع السماوية ، إذ لا يكون ثمة حاجة إليها ، وقد قرر الله تعالى أن الشرائع قد نزلت عامة وخاصة ، فقد قال تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » .

٣٠٠ — وقد بنى الزيدية تابعين للإمام زيد والإمامية - على الحكم بأن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ما يأتي :

أولاً — أنه إذا لم يكن نص ، ولا طريق ترعى يمكن به معرفة الحلال والحرام ، فإن الناس يكونون مأمورين بما يحكم به العقل . وقد قرر الزيدية بصريح كلامهم هذا كما نقلنا ذلك من قبل ، وأنه بمقتضى هذا يكونون مكلفين على مقتضى حكم العقل أمراً وباهياً .

ثانياً — أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بقبيح ، وأن ينهى عن حسن . وذلك لمقتضى كماله سبحانه وتعالى من غير أن يكون ذلك بقوة ملزمة ، لأن أفعال الله تعالى وأقواله لا بد أن تكون عن حكمة ، والله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون فعله عبثاً ، « تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

٣٠١ — وقد بنى الماتريدية والحنفية على كون بعض الأشياء لها حسن ذاتي ، وبعضها لها قبح ذاتي الأمر الثاني فقط ، وهو أن الله تعالى لا يأمر بقبيح ، ولا ينهى عن حسن ؛ وفي هذا القدر يتفق الحنفية مع الزيدية والإمامية . ولكنهم يختلفون عنهم في الأمر الأول ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب ، ولا عقاب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى النصوص والحمل عليها بكل طريق من طرق الحمل ، فليس للعقل قدرة على التكليف الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ، بل إن ذلك لا يكون إلا من الشرع ، لصريح

قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وقد ركي ذلك الرأى فى الجملة الشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول : « الكلام فى هذا البحث يطول ، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن منعلقاً للثواب ، أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم . وعاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله . وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا ، وبين كونه منعلقاً للثواب والعقاب ، ومما يستدل به على هذه المسألة قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ونفوله تعالى : « ولو أنا أهلكنهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » ونفوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (١) .

٣٠٢ — هذه أقوال الذين قالوا إن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، يدرك العقل كثيراً منها ، والنتائج المترتبة عليها ، ونرى من هذا أن الزيدية وسط بين المعتزلة والحنفية ، وأن الحنفية وسط بين الزيدية والأشاعرة ، ومع الأشاعرة الشافعية ، وهؤلاء الآخرون لا يرون للأشياء حسناً ذاتياً ولا قبحاً ذاتياً ، بل الأمور فيها إضافية ، وإن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء ، وهو خالق الحسن والقبح ، فأوامره هى التى تحسن ، ونواهيه هى التى تقبح ، وأنه لا تلازم بين وصف خاص بشيء وأمر الله تعالى به أو نهيه عنه ، فليست هناك أمور لا بد أن يأمر الله تعالى بها ، ولا أمور لا بد أن ينهى الله عنها ، فهو القادر على كل شيء ، وهو فعال لما يريد سبحانه .

وإن ذلك الرأى هو رأى جمهور الفقهاء ، وأشد من استمسك به الشافعيون ، ولذلك نفوا الاستنباط بغير طريق القياس ، وصرح الشافعى بأن الاستنباط بغير القياس تلذذ وتهوة . لأنه لا يعترف بالتحصيل العقلى والتقيح العقلى .

(١) إرشاد الفحول ص ٨ .

٣٠٣ — وننتهى من هذا البحث إلى أن الإمام زيداً رضى الله عنه كان يأخذ
بالتحسين العقلى والتقييح العقلى ، وأنه يعتبر العقل حاكماً بالحلال أو الحرام فى
الأحوال التى لا يجد طريقاً شرعياً يستنبط بها حكمه الشرعى ، وهو الذى يتفق
مع أصله الذى قرر فيه أن العقل لا يكلف إلا بعد خطاب الشارع .

والآن نترك هذا الموضوع ، وتوجه إلى أصول الاجتهاد عند
الزيدية ، وتتلس من كلامهم ومن المأثور فى الفقه رأى الإمام زيد
فى هذه المبادئ التى يقرها الزيدون .

١ - نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣٠٤ - هذا هو الأصل الذى يلى حكم العقل الذى يتوقف عليه إدراك الرسالة المحمدية ، والذى هو ظواهر القرآن والسنة المعلومة ، وهنا نلاحظ ملاحظتين :

أولها - أن الأصول الزيدية تعتبر القرآن والسنة المعلومة ، أى المتواترة والمشهور في مرتبة واحدة من حيث قوة الاستدلال بهما ، ومن حيث انهما يتعاونان في تقرير الأحكام الإسلامية ، بحيث يخصص أحدهما الآخر ، وينسخ أحدهما الآخر إذا لم يمكن التوفيق إلى آخر ما تتعاون فيه النصوص التى تكون في مرتبة واحدة .

ثانيهما - أن كلمة نصوص وكلمة ظواهر تشيران إلى معنى اصطلاحى ، أساسه التفريق بين النص والظاهر ، ولا بد من شرح هذا الاصطلاح ، ثم لا بد من شرح السنة المعلومة : ما هى ، وما شروط تحقق العلم فيها ، ويقضى أيضاً الكلام فى خواص القرآن الكريم . . . وإنا بعون الله سنتكلم عن القرآن ، وعن السنة ومراتبها بإيجاز ، لأنه لا يتسنى لنا توضيح ذلك الترتيب الذى نقلناه عن الفصول اللؤلؤية إلا إذا تصدينا لبيان خواص القرآن من حيث تواتره ، وبيننا معنى الظاهر والنص ، والعام والخاص . . .

القرآن

٣٠٥ - هو المصدر الأول للإسلام ، وهو حجة الله تعالى القائمة إلى يوم القيامة ، وهو نور الله المبين ، وهو حبل الله الممدود ، وهو خطاب الله تعالى إلى خلقه ، ومن يستمع إليه فهو يستمع إلى الله تعالى يناديه ، يذره ويبشره ، ويرشده ويوجهه ، ويهديه ، ويبين له أحكامه وأوامره ونواهيه ، وينظم له الدين

والدنيا ، ما من خبر إلا دعا إليه ، وما من مصلحة إلا اشتمل عليها . وهو أصل كل الأحكام ، فهي ترجع إليه .

ولقد عرفت القرآن كتب الأصول في الفقه الزيدى بالتعريف التالى :

« هو الكلام المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بأقل سورة منه ، أو بعدة آيات متواترات ، وهو الموجود بأيدي الأمة من غير زيادة فيه إجماعاً ، ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة ، ولا ازدياد ، بخلاف الإمامية ، ومنه البسمة فى غير براءة ، وهى آية من أول الفاتحة ، وأول كل سورة عند جمهور السلف وأئمتنا والشافعية وقراء مكة ، خلافاً لبعض السلف ومالك وأبى حنيفة والثورى والأوزاعى وقراء المدينة والبصرة والشام ، وقال ابن المسيب ومحمد بن كعب ، وروى عن الشافعى هى آية من الفاتحة فقط ، ^(١) .

٣٠٦ — وإن هذا الكلام يستفاد منه أربعة أمور :

أولها — أن القرآن الكريم منزل من عند الله تعالى ، وأنه معجزة النبى ﷺ الكبرى ، وأنه الذى تحدى بها العرب أن يأتوا بمثله ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بعشر سور ولو مفتريات ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بسورة فعجزوا ، فهو معجز بذاته ، وهذا دليل على أنه ليس من صنع البشر .

ثانيها — أنه لم يعتره زيادة بإجماع العلماء ، ولا نقص ، وقد ذكر أن الإمامية خالفوا فى النقص فادعوا أنه قد اعتراه النقص ، والحق أن الإمامية ليسوا جميعاً على هذا رأى ، بل منهم من ادعاه ، فقال إن المصحف الذى بأيدينا حذف منه آيات خاصة بآل البيت ، وأنه كان عند على كرم الله وجهه مصحف كامل لم يحذف منه شيء ، ولكن خالفهم فى ذلك الكثيرون من الإمامية وعلى رأسهم

(١) الجزء السادس من البحر الزخار والفصول اللؤلؤية ورقة رقم ٤٤ . وهما مخطوطان بدار الكتب المصرية .

المرتضى والطوسي وغيرهما ، واعتبر الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق من يقول هذا ليس مسلماً ، وإنا نوافق أبا عبد الله على قوله ، ومن الغريب أن الذي ادعى هذه الدعاوى الكليني ، وهو حجة في الرواية عندهم . وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال ، بل على هذا المكفر المبين .

ثالثها - أن القرآن ثبت متواتراً ، ولا يعرف أن كتاباً من الكتب ، قد تواتر تواتر القرآن الكريم ، وهو متواتر بكل صور قراءاته عندهم ، كجمهور المسلمين على ما سنبين .

رابعها - أن هذا التفصيل في البسطة من حيث كونها جزءاً من كل سورة ما عدا براءة ، أو جزءاً من الفاتحة وحدهما - أو ليس جزءاً من أى سورة ، واعتناق طائفة بكل رأى من هذه الآراء الثلاثة يدل على مقدار اتصال الفقه الزيدى وأصوله بفقه الجمهور وأصوله ، واعتماده على فقه السلف من أى فريق كانوا .

قراءات القرآن وتواترها :

١٠٧ - لقد تعرضت كتب الأصول في الفقه الزيدى لقراءات القرآن ، ولعل هذه العناية بالقراءات بما توارثوه عن الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد كان رضى الله عنه من القراء الذين رووا قراءة خاصة ، وهى فى ضمن القراءات المتواترة ، فقد جاء فى كتاب الفصول اللؤلؤية : « لزيد بن على عليه السلام قراءة مروية عنه » .

والقراءات كلها متفقة مع العرضة الأخيرة التى نقلنا الإشارة إليها فيما نقلنا من قبل ، ففيما نقلنا « ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة » .

وإذا كانت العرضة الأخيرة هى الكاملة وهى التى قرأها النبى ﷺ على جبريل الأمين كاملة ، ولا نقصان ولا زيادة فيها فالقراءات كلها مخرجة عليها ، وهى كلها متفقة معها .

والحديث الذي يستفاد منه أن القرآن نزل على سبعة أحرف نسخت منها ست وبقيت واحدة ، ليس المراد منه القراءات ، إنما المراد منه أحرف العرب ولهجاتها ، وقد أبحاث القراءة بها في أول نزول القرآن ، ثم نسخت ، وبقيت لغة قريش ، وهي التي كانت بها العرضة الأخيرة ، وهي كما ذكرنا شاملة للقراءات كلها .

٣٠٨— والقراءات السبع عند الزيدية كما هي عند الجمهور متواترة ، فهي متواترة بالإجماع ، وانفقوا على أن الأصل متواتر ، والأصل هو ذات النص ، أما الهيئة من المد والوقف ، وغيرها مما يتعلق بالشكل لا بالنص في ذاته ، فقد اختلف في تواتره مع الاتفاق على صحة السند فيه ، فقال بعض العلماء من الزيدية والجمهور إن المتواتر هو ذات النص ، أما هيئة القراءة من مد ووقف وما نحوهما فإنه مع صحة السند فيه لم يبلغ حد التواتر ، ولعله اشتهر بعد عصر الصحابة ، وبه استفاضت الأخبار .

ولكن الجمهور من العلماء على أن النواتر يشمل الأصل ، ويشمل الشكل وهيئات القراءة ، وحينئذ يكون من المقرر الثابت أن من يقرأ القرآن مجوداً مرتلاً ، إنما يقرأ بالصورة الصوتية التي كان يقرأ القرآن بها النبي ﷺ ، ولقد ذكر سبحانه أن ذلك من أسباب نزوله منجماً ، فقد قال سبحانه رداً على اعتراض المشركين على نزول القرآن منجماً ، ورد النبي ﷺ كلامهم ، فقال : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلاً ، وفي هذا النص السامى يتبين الاعتراض والجواب ، ولا يهنا الاعتراض ، إنما الذي استرعى أذهاننا هو الجواب ، وهو مكون من شطرين :

أحدهما — أنه يتبت الفؤاد بالأنس الروحي لنبي ﷺ لنواله نزول الوحي عليه في أزمان غير متراخية ، وتثبيت معاني القرآن الكريم وأحكامه وألفاظه في قلب النبي ﷺ ، وصفوة المؤمنين الذي سهل التنجيم حفظه لهم .

الشرط الثانى — هو ترتيل القرآن ، فإن سهولة الحفظ جعلت القرآن الكريم يحفظ فى الصدور قبل أن يحفظ فى القراطيس ، والعناية بحفظه وتلقيه مباشرة عن النبى ﷺ جعلت الذين يتلقونه عنه يرتلونه ، كما يرتله النبى ﷺ ثم ينقلون ذلك الترتيل إلى من يلونهم ، وكل جيل ينقل القرآن ، كما ورد عن النبى ﷺ ، وبالطريقة التى كان يقرأ بها حتى عصرنا هذا ، ولم يتواتر فقط لفظه ، بل تواترت معه طريقة ترتيله بالقراءات المروية المقطوع بها عن النبى وهى القراءات ، ولذا يقول العلماء : القراءة سنة متبعة ، أى ليس فائتير ولا جديل .

٣٠٩ — وبهذا يتبين أن القراءات كلها تتواتر أصلاً وهيئة ، فالمد والإمالة وغيرها من أشكال القراءة متواترة ، وقد يسأل سائل لماذا اختلفت قراءات القرآن ، وقد أجاب عن ذلك علماء الأصول فى المذهب الزيدى ، فجاء فى الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« واختلف القراءات إما لبيان أصل الحق ودفع الزيغ ، أو حكم بجمع عليه ، أو الجمع بين حكيمين مختلفين ، أو لتفسير ما لعله لم يعرف ، أو لإيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه ، .

وإن هذا الكلام يدل على أن القراءات المختلفة فيها فوائد :

أولها — بيان أصل الحق وهو صدق الشريعة الإسلامية ، وصدق الرسالة المحمدية ، فإن كل قراءة تكون معجزة بذاتها ، فيتعدد الإعجاز وطرائقه ، وإذا كانت كل قراءة معجزة بذاتها ، فإن ذلك يكون أشد تأييداً للحق ، وأقوى تثبيتاً .

الثانية — أنه يتبين الحكم المقطوع إذا كانت بعض القراءات دلالتها ظنية ، فإن توافق الأخرى معها يجعل الدلالة قطعية ، إذ هذا التوافق يزيل الاحتمال الذى هو سبب الظنية ، فتكون الدلالة بمجموع القراءتين قطعية .

الثالثة — أن تكون إحدى القراءتين دلالتها احتمالية تختلف فى فهمها

الأنظار . فتجىء القراءة الأخرى منزلة للاحتمال صريحة في أحد الاحتمالين ،
فيزول اختلاف الأنظار . ويكون رأياً واحداً عند الذين يطلبون الحق لدات
الحق من غير عوج .

الرابعة - أن يكون اختلاف القراءات مؤدياً إلى إيجاد حكمين من آية واحدة ،
فتكون إحدى القراءتين معيدة حكماً ، والثانية تفيد حكماً حديداً لا معارضة بينه
وبين ما أفادت الأولى . فأنصر الموجز بفيد الحكمين بعبارة واحدة . وذلك
من أسرار الإعجاز . وهو أكمل إبحار مع الوفاء بأذيق المعاني .

الخامسة - أن تكون إحدى القراءتين مفسرة للقراءة الأخرى . ومجموعهما
يكون مفسراً لا إبهام فيه . ولا يكون احتمال ناشئاً عن دليل .

السادسة - أن يكون ظاهر بعض القراءات مؤدياً لمعنى لا يتفق مع الأصل
المقرر للأحكام الإسلامية فتجىء القراءة الأخرى موضحاً حقيقة الحكم الشرعى ،
مبينة ما يطالب به الشرع في الأمر بياناً صريحاً .

٣١٠ - وإذا كانت قراءات القرآن متواترة ، فلا تعتبر القراءات غير
المتواترة قرآناً ، لأن خاصة القرآن الكريم التي لا تفارقه هو أن يكون متواتراً ،
فما ليس بمتواتر لا يعد قرآناً .

وقد تواتر القرآن الكريم جيلاً بعد جيل ، قد حفظه النبي ﷺ وقرأه على
جبريل قبل أن ينتقل عليه السلام إلى الرفيق الأعلى ، وحفظه أصحابه رضي الله
عنهم ، كما تلقوه عن النبي ﷺ ، وتلقاه عنهم التابعون ، ومع أنه كتب في مصاحف
في عهد الصحابة ، ما كان التابعون ومن جاء بعدهم يعتمدون على المصاحف وحدها
في حفظ القرآن ، بل كان كل طالب حفظه يقرأ على حافظ لينتقل إليه الترتيل الذي
تلقاه عن سابقه ، حتى ينتهي السند إلى النبي ﷺ وبذلك يتواتر النص القرآني ،
وتتواتر معه هيئات القراءات كلها ، وقد استمر ذلك إلى يومنا هذا ، وبذلك تحقق
قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » .

وإن تواتر القرآن الكريم جعله قطعى السد ، ولكن قد يكون ظنى الدلالة ،
فلاحتمال قد يرد على دلالاته ، ولكن لا يمكن أن يرد على سده ، فهو متواتر
تواتراً لا مجال للشك فيه .

١ — نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣١١ — صرح فى الفصول اللؤلؤية أن أول مراتب الاستدلال فى الكتاب
نصوصه ، وقد قرى بها نصوص السنة المعلومة . وأخر عنهما ظواهر الكتاب
والسنة المعلومة ، والسنة المعلومة هى السنة المتواترة ، وهو بهذا يضع السنة
المتواترة من حيث استنباط الأحكام منها فى مرتبة القرآن الكريم ، وإن افرقت
عنه فى أنها قول النبي ﷺ ، والقرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، وفى أن القرآن
معجز ، وهى لا إجماع فيها . وإن كان كلام الرسول ﷺ من جوامع الكلام .

وإن تفصيل الكلام فى هاتين المرتبتين ، وهما مرتبة النصوص ، ومرتبة
الظواهر يجعلنا نخوض فى بيان هذه المصطلحات التى يتكلم فيها علماء الأصول
فى باب المباحث اللفظية ، ولذلك نتعرض لتعريفات تتعلق بهذه المباحث ،
وسنجهد أن يكون كلامنا مشتقاً من كتب الأصول فى الفقه الزيدى .

٣١٢ — يقسم العلماء فى أصول الفقه الزيدى اللفظ الوارد فى القرآن
إلى قسمين : محكم ، ومتشابه ، وهم تابعون فى هذا التقسيم لقوله تعالى : « هو الذى
أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » .

وقد جاء فى الجزء السادس من كتاب البحر الزخار ما نصه^(١) :

« المحكم هو الكلام الذى لم يُرد به خلاف ظاهره . والمتشابه هو الكلام الذى

(١) الجزء السادس من البحر الزخار ورقة رقم ٩ .

يراد به خلاف ظاهره عندنا ، وقال ابن الحاجب هو الكلام المتضح المعنى ،
والمتشابه مقابله . .

ولا يهنا الكلام في المتشابه الآن ، لأنه من المتفق عليه بين جماهير الفقهاء
أن آيات الأحكام لا يوجد فيها متشابه ، فلا يهنا الكلام في المتشابه في بعض ألفاظ
القرآن المتعلقة بذات الله تعالى أو بأفعاله .

والمحكم هنا ليس هو المحكم المذكور في أصول الفقه الحنفى ، لأن المحكم هناك
هو ما لا يقبل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ ، أما المحكم هنا فهو المتفق مع
استعمال القرآن الكريم ، إذ جعله سبحانه في مقابل المتشابه ، وكل واضح المعنى
فهو مقابل للمتشابه ، سواء أ كان قابلا في ذاته للنسخ أم كان غير قابل ، وإن كانت
نصوص الأحكام كلها بعد وفاة النبي ﷺ ليست قابلة للنسخ ، لأنه لا نسخ
للأحكام بعد وفاة النبي ﷺ .

أقسام المحكم عند الزيدية :

٣١٣ - يقسم كتاب الأصول في الفقه الزيدى المحكم ، وهو الذى لا يراد به
غير ظاهر لفظه ، أو بعبارة موضحه ما لا يقبل تأويلا إلى أقسام هى :

- ١ - النص الجلى .
- ٢ - والظاهر إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه .
- ٣ - والمفهوم إذا لم يعارضه منطوق .
- ٤ - والخاص ولو عارضه عام ، والمقيد ولو عارضه مطلق .
- ٥ - وما وافقه تحسين عقلى .
- ٦ - والمجاز الذى تذكر قرينته ضرورة أو جلية^(١) .

هذه أقسام ستة للمحكم ، ولنترك الجزء الأخير ، فإن الكلام فيه يقودنا إلى بحث

(١) المصول التوازية ورقة رقم ٤٦ .

لغوى صرف ، ولكن نقول فيه بإجمال : إن المجاز الواضح القرينة أو الضروري لا يمكن إلا أن يكون كالصریح ، ولا يدخل في باب التشابه ، فالتعير عن السلطان باليد ، كما تقول وضع الأمير يده على المدينة لا يمكن أن يكون متشابهاً ، وكذلك القرينة الضرورية تجعل اللفظ غير قابل للاحتمال في أداء المعنى المجازي ، كقوله تعالى : « إني أراي أعصر خمرآ ، فإن الخمر سائل لا يعقل أن يعصر ، بل العصر شيء يقبله ، وهو العنب الذي سيثول إلى خمر .

ونكتفي بهذا القدر في ذلك القسم ، ولنتجه إلى الأقسام الأخرى ، لأنها تفسير لآيات الأحكام ، وتبين قوة الألفاظ في الدلالات التي تدل عليها ، والمعاني الشرعية التي تستنبط منها .

ولا نستطيع أن نفرض أن الإمام زيدا خاض في بيان معاني هذه الألفاظ ، وقوة دلالتها ، ووضع تلك الاصطلاحات لها ، فما كان ذلك البيان مقصود الفقه في عصره ، وإن كان الذوق الفقهي والبياني والمنطقي يوجب علينا أن نفرض أنه لاحظ في استنباطه قوة الدلالات ، وعلى ذلك لا يمنعنا كون هذه الاصطلاحات جاءت بعد الإمام زيد رضي الله عنه من أن نقول إن هذه الاصطلاحات متفقة في كثير من الأحوال مع فقهه ، ولذا تكلم فيها واحداً واحداً ، ولا نفرض مخالفة هذه الأصول لفقه الإمام زيد ، إلا إذا ثبت لدينا بطريق آخر من الفروع الفقهية أنه لم يأخذ بذلك .

النص الجلي والخفي :

٣١٤ — اعتبرت النصوص كلها في القرآن والسنة المتواترة أقوى ما يؤخذ به من الأحكام عند الزيدية ، فما هي هذه النصوص ، وقد جعلها صاحب الفصول اللؤلؤية من أقسام المحكم .

وقد عرفوا النص بأنه اللفظ الذي لا يقبل الاحتمال في دلالة على معناه ، وهو ينقسم إلى قسمين : نص جلي ، ونص خفي .

والنص الجلي هو النص الذي لا يحتمل غير معناه بضرورة الوضع اللغوى ،
أى يكون موضوعاً له ، مثل « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ،
فكلمة مائة جلدة لا تحتمل غير ما تدل عليه بضرورة الوضع اللغوى ، إذ أن كلمة
مائة موضوعة لهذا العدد لا تحتمل قط سواه .

والنص الخفى هو الذى لا يدخله الاحتمال بضرورة النظر العقلى ، وذلك يكون
فى النصوص التى تتعلق بالاعتقاد كثيراً .

ولقد ذكر هذه التعريفات صاحب الفصول اللؤلؤية فقال :

« النص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع ، وهذا هو
النص الجلي ، وخفى وهو النص الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر ، وقصره
الغزالي والطبرى على الأول ،^(١) .

وإنما نميل إلى أن النصوص الفقهية منه إذا اعتبر المشترك من النصوص ،
لأن لفظ القرء ، لا يدل على معنى الطهر أو الحيض ، إلا بنوع تأمل وفحص ،
فمن يحكم العقل يدل على معنى الحيض نصاً لا يقبل الاحتمال عند الخفية ، ويدل
على معنى الطهر ، وهو لا يقبل غيره بالنظر والفحص عند الشافعى رضى الله عنه .
٣١٥ — ولا بد من أن نوازن هنا بين قول الزيدية فى أصولهم وقول علماء
الأصول عند عامة الفقهاء .

لقد قال للمالكية إن النص هو الذى لا يقبل احتمالاً فيما يدل عليه ، وما معنى
الاحتمال المنفى أهو الاحتمال الناشئ عن دليل ، بمعنى أن النص لا يقبل احتمالاً
ناشئاً عن دليل ، كلفظ الزنى فقد يحتمل مقدماته ، ولكنه احتمال غير ناشئ عن
دليل ، أم هو ما لا يدخله الاحتمال مطلقاً كألفاظ العدد ، قال بعض المالكية والشافعية
إنه ما لا يقبل الاحتمال مطلقاً كألفاظ الأعداد ، وقال بعضهم ما لا يقبل الاحتمال
الناشئ عن دليل .

(١) الكتاب المذكور ورقة رقم ٩٨ .

وعلى أى الرايين يفسر قول الزيدية قر لهم إنه ما لا يقبل الاحتمال، يظهر لى أنهم يريدون ننى الاحتمال آياً كان ، لأنهم عرفوه بأنه ما لا يقبل الاحتمال بأصل الوضع اللغوى ، وننى الاحتمال بأصل الوضع اللغوى يقطع بننى كل احتمال إذا قلنا إن دلالة الألفاظ لغة قطعية لا ظنية ، وهذا ما اختاره الزيدية .

والحنفية فى تعريف النص لهم منهاج آخر الزيدية وغيرهم ، فهم يقول : « النص هو المعنى الذى يدل على ما سيق له اللفظ من غير نظر إلى الاحتمال ، فقوله تعالى فى آية الربا ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فيها ما يفيد حل البيع ، ولكن اللفظ لم يسق للدلالة عليه . بل سيق للدلالة على الفرق بين البيع والربا ، وجاء حل البيع بالقصد الثانى ، لا بالقصد الأول ، وبعبارة أخرى جاء تبعياً ، وليس مقصوداً قصداً أصلياً .

ومن العبارات ما قد تكون غير قابلة للاحتمال ، ولكن اعتبرها الحنفية من قبيل الظاهر ، كقوله تعالى فى شأن تعدد الزوجات ، وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، فالمطالبة بالعدالة لم تكن بالنص عند الحنفية ، لأن الكلام لم يسق لطلبها ، ولكن هذا المعنى لا يقبل الاحتمال أى احتمال ، لأن العدالة لهما مقرر ثابت فى الإسلام خالد إلى يوم القيامة .

٢ - ظواهر الكتاب والسنة المعلومة

٣١٦ - ونصوص القرآن والسنة المتواترة حكمها واحد ، فكلاهما متواتر فهو قطعى من حيث السند .

ويلى هذا كما ذكرنا ظواهرهما ، ولقد عرف الزيدية الظاهر بأنه اللفظ الذى يسبق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح ، وقد قالوا إنه بسبب احتماله لمعنى لا يظهر من اللفظ بآدى الرأى - ظن فى الأحكام العملية ، ولكنه فى الأمور العلمية قطعى لقيام الدليل فيها على صدق ما يفهم من اللفظ ، أو لبطان المعنى الظاهر ، فلا يكون مأخوذا به ؛ إذ العلويات تقوم على القطع .

وهذا التعريف يتفق مع تعريف الشافعية والمالكية ، ويتلاقى مع مهاجمهم ، لأنهم يعتبرون ما يقبل الاحتمال ولو كان غير ناشئ عن دليل ظاهرا .

والخفية يخالفون الجمهور فى تعريف الظاهر ، كما خالفوهم فى تعريف النص ، فالظاهر هو الذى يدل على كلام لم يسبق له الكلام ، وضربوا لذلك مثلا آية الربا فى دلالتها على حل البيع ، فى قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقد نوهنا إلى ذلك ، وكقوله تعالى فى القصص : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن . والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فإن هذا النص الكريم يفيد بظاهره وجوب القصاص فى هذه الأمور . لأن السياق لم يكن لبيان هذا الحكم عند أهل الإسلام ، ولكن كان لبيان أنه عند اليهود ، وأنهم خالفوا شرعهم الذى بعث به موسى عليه السلام وهجروه ، وأخذوا يلتمسون الحكم عند غيرهم ، عساهم يمدون لأنفسهم مخرجا من أحكام التوراة .

٣١٧ - هذا وقد صرحت كتب الزيدية بأن النص والظاهر من قبيل المحكم . ومن قبيل المبين ، ومعنى ذلك بالنسبة للنص واضح ، فإن النص لا يقبل الاحتمال ، فلا يتوقف العمل به لاحتمال تخصيص ، أو لاحتمال معنى آخر ، أما الظاهر

فهو الذى يقرر أمرا يحتاج إلى توضيح ، ذلك أن مقتضى الاحتمال فى الظاهر ،
يوجب منطقيا ألا يعمل به ، حتى ينفى الاحتمال ، ولكنهم قالوا إن المعنى المتبادر
يكون هو الأصل الذى ينبغى الأخذ به حتى يقوم الدليل على خلافه ، فلا يزول
المعنى المتبادر من الكلام الذى يسبق إلى الفهم حتى يوجد دليل للمعنى غير السابق
إلى الفهم ، وليس من المعقول أن يترك المعنى السابق إلى الفهم لاحتمال وجود
غيره من غير دليل ، وإلا كان مهملا ، وليس فى نصوص الشرع مهمل ، ولأن
من القواعد الأصولية أن إعمال اللفظ أولى من إجماله .

ولا يهمل المعنى الظاهر إلا إذا عورض بنص هو أقوى دلالة منه مثل قوله
تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا
وآمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ،
فإن ظاهرها أن كل مطعوم حلال ما دامت حقيقة الإيمان مع العمل الصالح
قد تحققت ، ولكنها هذا معارض بنصوص التحريم لبعض المطعومات ، كتحريم
الخنزير والدم ، وتحريم الخمر بالنص الذى لا يقبل احتمالا ولا تأويلا .

ولهذا يشترط الزيدية للعمل بالظاهر ألا يعارض بدليل أقوى منه .

وقد صرح الزيدية فى أصولهم بأن العام من الظاهر فى دلالاته على عمومته ،
وإن هذا الباب لما له من أثره فى الاستنباط نفرد له فصلا خاصا ، لأن أكثر ألفاظ
الأحكام العملية عمومات ، فيجب أن نبين بإيجاز بعض آراء العلماء فيها ، ورأى
الإمام زيد خاصة فيها .

العام والخاص

٣١٨ - العام لفظ دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ، أى بأى نوع من أنواع الاشتراك ككلمة الرجل والرجال والنساء .

وهو تعريف يتقارب مع تعريف علماء الأصول عند الجمهور ، فهم يقولون : « العام هو اللفظ الدال على كثيرين المستغرق في دلالاته لكل ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فالرجال لفظ عام ، لأنه يدل على استغراق كل ما يصلح له اللفظ من حيث الوضع ، ويفرقون بذلك بينه وبين المشترك ، وهو اللفظ الدال على أكثر من معنى واحد على سبيل التبادل ، كلفظ العين ، فإنها تدل على الجارحة المبصرة ، وعلى الذات ، وعلى الجاسوس ، ولكن على سبيل التبادل ، وبأوضاع مختلفة لا بوضع واحد ، وقد أخرج المشترك التعريف الذى ذكرناه عند الزيدية ، لأنه ذكر أنه لا بد من اعتبار أمر مشترك بين الآحاد ، وهذا لا يتوافر في اللفظ المشترك ، فإنه لا يوجد متلا أمر مشترك بين العين الجارية والعين المبصرة .

ويقول الحنفية في تعريف العام إنه لفظ ينتظم جمعاً ، سواء أكان باللفظ أم كان بالمعنى ، ومثال الأول الرجال ، ومثاله أيضاً الأسماء الموصولة مثل قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ، ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، ومن التانى أسماء الأجناس المعرفة بأل .

ومن تعريف العام يتبين تعريف الخاص . فهو اللفظ الذى وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، سواء أكان ذلك المعنى جنساً كحيوان من غير أل ، أم كان نوعاً كإنسان ، أم كان شخصاً كزيد وإبراهيم ، فما دام المسمى واحداً .

دلالة العام :

٣١٩ - جاء في كتاب الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« يقسم الكتاب إلى قطعى . وهو ما كان بصاً في دلالاته ... وظنى وهو ما كان غير نص في دلالاته . ويعرف معناه من نفسه إن كان مبيناً ومن بيانه إن كان محملاً

ويختص الرسول ببيان بجملاته الشرعية ، (١) .

ومن أى نوع دلالة العام أهى ظنية فى شمولها لكل ما يشتمل عليه ؟ ، عبارة الزيدية تفيد أنه ظنى ، لأنه ذكر فيها أنه من قبيل الظاهر ، والظاهر ظنى عندهم ، لأنه ما يقبل الاحتمال فى دلالاته ، إذ هو مقابل للنص ، وقد قال مثل ذلك المالكية والشافعية والحنابلة ، فإن العام لا يدل على كل ما يشمل عليه دلالة قطعية ، بل دلالاته على العموم ظنية ، لأن دلالاته أيضاً من قبيل الظاهر الذى يحتمله التخصيص ، واحتمال التخصيص فى القرآن كثير ، لأنه ما من عام إلا وحصص ، وإنه بالاستقراء يحدد التخصيص يدخل كثيراً فى ألفاظ العموم ، مما يجعل احتمال التخصيص قائماً ، وحيث كان احتمال التخصيص ثابتاً فإنه لا مسأغ لأن يقال إنه قطعى .
وتعد خالف الحنفية الزيدية وجمهور الفقهاء ، فقالوا إن دلالة العام وشموله لكل أفراد قطعية ، فتموله تعالى « واللاءى يثنى من الحيض من نسائك إن ارتبتم فعدتهن ثلاث أشهر ، واللاءى لم يحضن » يشمل كل معتدة لا ترى الحيض بأساً أو صغراً ، سواء أكانت الفرقة من طلاق أو فسخ فى العقد الصحيح أم كانت من متاركة فى العقد الفاسد ، ومعنى القطعية التى يثبتها الحنفية نبي الاحتمال الناشئ عن دليل ، وهم يشترطون للقطعية ألا يدخله تخصيص ، فإن دخله تخصيص كانت دلالاته على الباقي ظنية .
تخصيص العام :

٣٦١ — وثمرة الخلاف بين الحنفية وجمهور الفقهاء ومنهم الزيدية تظهر فى قوة المخصصات التى تخصص العام ، فالحنفية قالوا إن العام الذى لم يدخله تخصيص لا يخصه إلا قطعى مثله ، فعام القرآن الذى لم يخص لا يخصه إلا ما يكون قطعياً فى سنده ودلالاته ، فلا يخصه حديث الآحاد ، ولا يخصه القياس ، وتخصصه السنة المتواترة والمشهورة إذا كانت قطعية ، وكانت مقترنة له فى الزمن .
وأما الزيدية ومعهم الجمهور فإنهم لا يشترطون قطعية المخصص مطلقاً ، سواء أكان

العام قد دخله التخصيص أم لم يدخله ، فخير الأحاد مثلاً يخصص العام عند الجمهور ولكن يجب أن نقرر هنا أن الإمام مالكا لا يجيز تخصيص خبر الأحاد ، لعام القرآن تخصيصاً مطلقاً في كل الأحوال ، بل لابد لتخصيص خبر الأحاد للعام عند المالكية - من معاضد يعاضد خبر الأحاد ، والمعاضد إما عمل أهل المدينة ، وإما قياس شاهد ، وذلك اعتبر قوله عليه الصلاة : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، مخصصاً لعموم قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، لموافقته لعمل أهل المدينة والقياس ولم يأخذ بخبر « نهى محمد ﷺ عند أكل كل ذي مخلب ، وهى سباع الطير ، وضعف الخبر لعدم معاضدته ، وأخذ بعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ، أو لحم حريص فإنه رجس . أو فسقاً أهل لغير الله به ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد ، فإن ربك عفو رحيم . » ٣٢١ — والزيدية لأنهم اعتبروا العام من قبل الظاهر ، وأن دلالة ظنية ، لا قطعية ، ذكروا من المخصصات ما يأتي :

(١) الإجماع ، فإن إجماع المجتهدين في عصر على حكم يخصص العام ، والإجماع لا بد أن يكون له سند من كتاب أو سنة أو قياس ، وإن الإجماع على هذا النحو يكرن قطعياً ، وإن كان الاستقراء لم يثبت أن إجماعاً ينعقد على حكم أساسه القياس إلا أن تكون العلة منصوصاً عليها ، وفي هذه الحال يكون القياس تطبيقاً لحكم النص ، وليس إنشاء لحكم لم يحى به نص ، والحنفية يتفقون مع الزيدية في هذا إذا كان نص العلة قطعياً .

(ب) إجماع العترة ، أى إجماع أهل البيت النبوى من أولاد الظهور الذين ينتهون إلى فاطمة ، فأولئك هم الذين يسمون العترة ، فلا ينقض الإجماع إذا لم يكن فيه أولاد على من غير فاطمة ، وهم ذرية الإمام محمد بن الحنفية رضى الله عنه ، وهذا النوع من الإجماع يعد قطعياً عند الشيعة جميعاً ، لافرق بين إمامية وزيدية ، ولكن لا يعتبر الجمهور من الفقهاء ذلك إجماعاً ، وبذلك يفرد الزيدية عن الجمهور (١) .

تخصيص القياس للعام

٣٢٢ - (ج) والقياس ، فإنه يخصص عام القرآن عند الزيدية ، وقد ادعوا أن ذلك قد وافق عليه الأئمة الأربعة والجمهور ، فقد جاء في الفصول اللؤلؤية مانصه :

« اختلف في تخصيص العام به (أى بالقياس) لجوزه أئمتنا والفقهاء الأربعة والجمهور مطلقاً ، وتبعه بعض الفقهاء مطلقاً ، وابن إبان إن سبق تخصيصه بقطعي متصل أو منفصل جاز ، ووافقه الكرخي في المنفصل ، وابن سريج يجوز إن كان القياس جلياً ، ومقتضى كلام أئمتنا جوازه في العملي لا العلمي إلا بقياس قطعي ، وإن هذا الكلام يستفاد منه ثلاثة أمور :

أولها - وهو أمسها بموضوعنا أن أئمة الزيدية رضى الله تبارك وتعالى عنهم يرون أن القياس يخصص العام في الأحكام الشرعية العملية ، كآيات السرقة والزنى ، والقذف ، فإن هذه أحكام شرعية عملية ، ولكن القياس لا يخصص الأحكام العلية ، أى الاعتقادية ككون الله تعالى قادراً عليهما ، منزهاً عن الحوادث ، وغيرها من الاعتقادات كآيات التى تدل على الإيمان بالقدر ، ولكن جوزوا تخصيص بعض العليات بالقياس القطعي ، ولعله يريد البرهان المنطقي ، وهو يسمى القياس عند المناطقة ، ولا يريد القياس الفقهي ، وهو إلحاق غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعللة جامعة بينهما ، والسبب واضح في التفريق بين الأحكام العملية والأحكام العلية لأن العام في الأولى معناه في الشمول ظى ، أما العليات ولو عامة فعناها دائماً قطعي .

ثانيها - أن جمهور الفقهاء يرون جواز تخصيص العام بالقياس ، وذلك موضع نظر ، لأنه ذكر الخفية معهم ، والحق أن الخفية لا يرون بها جاء في أصولهم جوار تخصيص العام بالقياس إلا إذا كان قد حصص أولاً - والتخصيص لا يكون

إلا بمستقل ، لأن المتصل عندهم كالأستثناء والغاية والوصف لا يعد تخصيصاً ، بل إن العام ينزل غير شامل لكل أفراده ، إذ أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنياء فلا تعد أداة الاستثناء تخصيصاً اصطلاحياً عند الحنفية ، والوصف قيد في الكلام لا يفيد العام شموله مع وجوده ، وكذلك الغاية والشرط . والتخصيص لا يكون إلا بمستقل مقارنة في الزمان ، وما ذكره رأياً للكرخي هو رأى الحنفية تماماً ، وينسب الحنفية إلى أبي حنيفة ، وذلك لأن التخصيص بمستقل مقارنة رماً يجعل العام ظنياً ، أما التخصيص بأداة استثناء فإنه لا يجعله ظنياً ، وربما جعله خاصاً ، والخاص لا يعارضه القياس .

ثالثاً — أنه يستفاد من هذا الكلام أن الشافعي يجيز تخصيص القياس للعام ، ولكن ذلك ليس منصوصاً عليه في كتاب الرمسالة ، والذي يفهم من كلامه فيها أن القياس لا يمكن أن يعلو إلى مرتبة النصوص أبداً ، ولو كانت دلالتها ظنية . وإذا كان القياس لا يخص خبر الآحاد ، ولو عاماً ، فكيف يخص عام القرآن عنده ، وإنه قد صرح في كتاب اختلاف مالك أنه يأخذ على الإمام مالك أنه يجعل الفرع أصلاً ، والأصل فرعاً ، وذلك يجعله أخبار الآحاد محكومة بالقياس أو بعمل أهل المدينة .

وما يقال بالنسبة للشافعي يقال أيضاً بالنسبة للمذهب الحنبلي ، لأنه لا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة ، ولا توجد ثمة ضرورة مطلقاً إذا كان في نصوص القرآن عام يؤخذ به .

٣٣٣ — وفي الحقيقة إن المذهب الذي يتفق مع المذهب الزيدي بالنسبة لتخصيص العام بالقياس هو المذهب المالكي ، فإنه قد صرح فيه بتخصيص القياس للعام ، ولذلك لا مانع من أن نستدل للمذهب الزيدي من كتب المالكية ما دامت الفكرة متلافية في المذهبين تلافياً تاماً .

وقد ذكر القرافي من كبار فقهاء المذهب المالكي في كتابه تنقيح الفصول حجة

المذهب المالكي في تخصيص القياس عام القرآن ، فقرر أنه إن تعارض القياس مع العام ، فقد تعارض أصلاً :

أحدهما — عام دلالة قابلة للتخصيص .

والثاني قياس لا احتمال في دلالة ، وإذا تعارض أصلاً أحدهما فيه احتمال في الدلالة ، والآخر لا احتمال فيه كان الأخذ بما لا احتمال في دلالة ، وإن تخصيص العام بالقياس يكون إعمالاً لها ، وإعمالها معاً أولى من إهمال أحدهما ، ولو منعنا التخصيص لكان ذلك إهمالاً للقياس ، ومنعاً لاطراد علمه في ذلك الموضوع من غير باعث يدعو إلى ذلك الإهمال^(١) .

هذه خلاصة الحجة التي ساقها القرافي ، ولنا فيها نظر من وجهين :

أولها — أنه يقوم كلامه على أساس اعتبار العام في دلالة محتملاً ، ويدخل دلالة الإحتمال غير الناشئة عن دليل والقياس غير محتمل ، ولهذا يقدم القياس على العموم ، فيخصص العام بالقياس ، وإن ذلك فيه توهين للأدلة الشرعية ، وإضعاف لعمل النصوص من غير باعث ، وإن معاني النصوص يجب أن يكون لها عمومها حتى يقوم الدليل من النصوص على خلافه ، ولا يصح أن يعد القياس مخصصاً ، لأنه فرع النص ، ولا يصح أن يجعل الفرع وهو القياس أصلاً والأصل وهو اللفظ فرعاً كما ذكرنا أن الشافعي قاله في كتاب اختلاف مالك .

الثاني — أن من المقررات الشرعية ألا يصار إلى القياس إلا إذا أعوز المجتهد النص ، وهنا يجعل القياس في موضع اللفظ . بل يلغى بعض ما يفهم من اللفظ ، وذلك عكس الترتيب الفقهي للاستنباط .

وإن ذلك الاعتراض يرد على الخنفية ، وإن كانوا يشترطون لتخصيص القياس للفظ العام أن يكون العام قد خصص بمستقل ، إذ يكون العام في شموله ظنياً بعد

(١) الفصول ورقة ٨٥ .

(٢) هذه خلاصة ما ساقه القرافي من أدلة في تنقيح الفصول ص ٩٠ .

ذلك ، لأنه يكون مجازاً غير قطعى القرينة ، فيكون ظنياً ، والمجاز غير قطعى القرينة ظنى عند الكثيرين فيكون ظنياً قد عارض ظنياً ، ولكنه مهما يكن فيه تقديم للفرع على الأصل ، وذلك غير مقبول في ذاته .

٣٢٤ - هذا كلام أئمة الزيدية والفقهاء في تخصيص القياس العام ، وقد رأيت أنهم يعتبرون القياس مخصصاً للعام في الأحكام العملية بإطلاق ، ولم يشترطوا أن يكون القياس جلياً ، بل لم يشترطوا أى شرط إلا أن يكون القياس صحيحاً ، فهل هذا هو مذهب الإمام زيد رضى الله عنه وعن آباءه الكرام ، لم نجد فيه نصاً عنه ، حتى نحكم بصحته ، وهم لم ينسبوه إليه بذاته حتى نقول إنهم في هذا صادقون ، لأنه لا يوجد دليل يعارض هذا الصديق بنقل مثل نقلهم .

ويكون علينا في هذه الحال أن نرجع إلى المجموع لنعرف ، أكان يأخذ بالعام ، وأكان يعتبره حجة ظنية أم يعتبره حجة قطعية ، وقد وجدنا له كلاماً في الكفاءة يدل على أخذه بالعام ، ومنع أن يقاس في موضع عموم العام ، والآن نقل لك بعضاً مما نقلنا من هذا الموضع من قبل .

قال أبو خالد سألت الإمام زيد بن علي عليهما السلام عن نكاح الأكفاء ، فقال عليه السلام : الناس بعضهم أكفاء لبعض ، عريهم وعجمهم ، وقرشهم وهاشمهم إذا أسلموا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم مالنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض في ذلك فضل ، وقد قال الله تعالى عز وجل : ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، فإذا آمن جميعاً ، العربى والعجمى أن ينكحوا بنات المؤمنين - المشركين جميعاً عريهم وعجمهم إذا أسلموا .

ومن هذا النص يستفاد أنه اعترى ذلك العموم حجة ، فإن الإذن عام لكل المؤمنين أن يزوجوا بناتهم لآى مشرك مهما يكن قبيلة إذا أسلم ، وفيه استدلال

بالعام ، ولا شك أنه لم يعتبر ذلك الإذن ثابتاً بدليل ظني . بل بدليل قطعي جاء بالإباحة .

وقد أكثر من الاستدلال بالعمومات كالحنفية ، فقد سئل مثلاً ، عن المصّة والمصتين ، فأجاب بأنهما محرمتان للنكاح ، وسبب التحريم بالرضاع ، وإليك ما جاء .
« سألت الإمام زيدا عن المصّة والمصتين ، فقال تحرم ، ^(١) .

ولا يذكر ما اعتمد عليه رضى الله عنه ، ولكن واضح كل الوضوح أنه اعتمد على قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » .
ومن ذلك أن الظهار من الأمة لا أثر له إلا إذا كانت زوجة ، فقد جاء في المجموع « سألت زيد بن علي عليهما السلام عن الرجل يظاهر من أمته ؟ قال لا شيء عليه » .

وذلك تعميم لكلمة نسائكم ، سواء أكن حرائر أم إماء ، فالأمة تدخل في ذلك العموم إذا كانت زوجة ، ولكن لا تدخل إذا كان يتسرى بها بحكم ملك الميّن ، وهذا استعمال للعموم ، كما يفيد العرف اللغوي .

ولقد جاء في المجموع في الزكاة وقد سئل عن تعطى له من الأقارب .
هذا هو النص :

« سأله عليه السلام عن الزكاة تجزى الرجل أن يعطيها أحداً من قرابته ؟ قال لا يعطيها من يفرض له الإمام عليه نفقته ، قلت ومن الذي يفرض له الإمام نفقة ، فقال كل وارث ، ^(٢) .

وهذا النص أخذ بالعموم في أقصى دلالاته من غير تخصيص بقياس أو شبه قياس ، فاعتبر النفقة واجبة على كل وارث أخذاً من عموم قوله تعالى « وعلى الوارث مثل ذلك » ، وقد حصص أكثر الفقهاء ذلك النص بأقيسة مختلفة ، ولكن الإمام

(١) المجموع ج ٤ ص ٩٣

(٢) شرح المجموع ج ٣ ص ٤٢٠

الآحاد تحتل الصدق والكذب ، ومثل هذا لا يثبت إلا ظنا ، والله تعالى يقول : إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ، فلا يكرن حجة في الدين ، إذ أمور الدين يجب أن يكون طريقها قطعيًا . وإن جمهور الفقهاء العامة (أى غير الشيعة) إذا كانوا يحتاجون إلى قبول أخبار الآحاد ، فلا أنهم لا يعتقدون بوجود المعصوم الذى يبين لهم الشريعة ، ويفسر لهم معانيها ، ويذكر ذلك لهم بالودعة التى أودعها وفيها بيان ما يخفى عليهم ، وأحكام ما يجد من أحداث يريدون معرفتها ، فهم فى فراغ نفسى من هذا الهادى الذى يهديهم ، فاكثفوا بالظن الراجح عن العلم القاطع ، بخلاف الإمامية فعندهم المعصوم الذى يملأ الفراغ العقلى فيمد لهم باليقين بدل الظن .

٢٩٠ — هذا هو رأى الذى يمنع حجية أخبار الآحاد ، لأنه لا يريد إلا بقاء جازما ، واسكن هذا القول بخالفه جمهور الإمامية يأخذون بأخبار الآحاد ، وسواء أكانت معها قرينة ترفعها إلى مرتبة القطع أم لم تكن ، ولقد قرر ذلك رأى الطوسى وادعى الإجماع عليه عند الإمامية ، ولذلك قال :

« والذى يدل على ذلك (أى على قبول أخبار الآحاد) إجماع الفرقة المحقة ، فإنى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم ، ودونوها فى أصولهم ، لا يتناكرون فى ذلك ، ولا يتدافعونه ، حتى إن واحد منهم إذا أفتى فى شئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا ؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور ، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه - سكتوا وسلموا الأمر فى ذلك وقبلوا قوله ، هذه عاداتهم وسجينهم من عهد النبى ﷺ ، ومن بعده من الأئمة ، ومن زمن الصادق الذى انتشر العلم عنه ، وكثرت الرواية من جهته ، فلو أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ، ولا نكروه ، ولأن إجماعهم عليه إذا كان فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والنسيان ،^(١) .

وهنا نجد أن الطوسى يذكر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وهذا يجعلنا

- (١) عدة الأصول الطوسى ، وقد ذكر هذا الموضوع بأدلة من ص ٣١ ، ٣٢ .

نعود إلى بدء القول الأول الذى ينسب إلى المرتضى ، إذ ينسب إليه أنه يرد خبر الآحاد ، إن لم يعتمد على قرينة ، وقد أشرنا إلى القول فى النسبة ، وهنا ما قد يفيد ذلك من غير قطع ، ذلك أن الطوسى تليذ المرتضى ، وقد قرر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وما كان من الممكن أن يقرر هذا الإجماع ، وهو يعلم أن شيخه يخالفه ، أو يفصل ويقيد ، ولا يأخذه باطلاق ، فذكره الإجماع يقوى الشك فى نسبة القول إلى السيد المرتضى رضى الله عنه ، ولكن الكتب تذكر خلافه ، فلنسر فى مسارها .

٢٩١ - وقد ساق الإمامية حجة تتفق مع الحجج التى ساقها علماء السنة ، وعلى رأسهم الإمام القرشى محمد بن أدریس الشافعى رضى الله عنه ، بل إن ماساقوه يكاد يكون مأخوذا من الرسالة لذلك الإمام الجليل ، وبما ساقه صاحب كتاب معالم الدين من أدلة ما يأتى :

(١) قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، لعلهم يحذرون » .

وقد قال صاحب معالم الدين فى توجيه هذا الدليل : « دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم ، وهو يتحقق بإنذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم ، حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطائفة ، وعلقه باسم الجمع أعنى القوم فى كليهما أريد المجموع ، ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع ، بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل أو كثر ، ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقل : « لينذر كل واحد واحدا من قومهم ، أو ما يؤدى هذا المعنى ، فوجوب الحذر عليهم بالإنذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد ، (١) » .

ومؤدى هذا الكلام أن الله سبحانه وتعالى جعل الحذر الذى يقتضى أداء

(١) معالم الدين ص ١٨٨ إلى ١٨٩ .

هذا عند الخفية وعند الزيدية ، فقد ذكر في الفصول اللؤلؤية أن عدهم قولين أحدهما اشتراط أن يكون المخصص مقارنا للمخصص لأنه بيان . والثاني أنه لا يشترط ذلك ، لأنه حيثما توارد الخاص والعام على موضوع واحد . فإن العام يخرج منه ما يقابل الخاص ، لوحدة مراد الأحكام . وهو الله سبحانه وتعالى ، وعند هؤلاء ، لا يبعد قى التخصيص عن النسخ الجزئي . ولم يذكر الزيدية رأي الإمام زيد في هذه المسألة . وقد رجعا إلى المجموع ، واستعرضنا كثيرا من مسائله الفقهية ، فلم نجد ما يجعلنا نحكم برأي للإمام زيد ، يكون مستمدا من المجموع

حقيقة التخصيص

٣٢٩ — يعرف الخفية التخصيص بأنه بيان أن اللفظ العام يدل على بعض أفرادها ، ولا يدل عليها كلها ، فالأفراد التي لا يشتمل عليها العام لا تعتبر قد أدخلت فيه . ثم أخرجها التخصيص . بل منها لم تدخل أثناء ، واللفظ لم يشملها وهذا هو الفارق بين التخصيص والنسخ الجزئي ، فالنسخ الجزئي إحراج بعض أفراد العام من حكمه بعد أن دخلوا ، أما التخصيص فهو بيان أن بعض أفراد العام لم يدخل في الحكم أثناء ، وأن لفظ العام معناه مقصور على بعض أفرادها . وإن هذا هو تفسير الشافعي للتخصيص ، فهو يسمى العام المخصص بأنه العام الذي أريد به الخصوص .

٣٣٠ — وعلى ذلك أكثر كتاب الأصول عند الجمهور . ونقول الغرالى في حقيقة التخصيص : « إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز ، إذ الدليل يعرف بإرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص . وهي بطور القويمة التي نساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز (١) ،

(١) المستقصى ج ١ باب العام والخاص .

في الاستنباط عندهم لا يحدث إلا ظناً ، وأخبار الآحاد هي الأخرى ظنية ، والعقل قاض بأن الظن إذا كانت له جهات مختلفة - متعددة تتفاوت في القوة ، فالعدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح ، ولا شك أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشئ من سائر الأدلة ، فيجب تقديم العمل بها ، (١) .

أى أنه إذا كانت دلالات العقل على ما يدل عليه من أحكام - ظنية - ودلالة أخبار الآحاد ظنية ، فإنه يجب الأخذ بأخبار الآحاد لأنها نصوص ، ولا يعمل العقل مع وجود النص ، لأنه أقوى ، ولا يعمل بالضعيف في موضع القوى ..

وقد يعترض على هذا الدليل بأن دلالة القرآن قطعية لا ظنية كما في النقل السابق ، كما قرر شيخ الأصوليين عذهم الطوسي في العام . وقد أجيب عن ذلك بجوابين : أحدهما : أن قطعية دلالات الظاهر في القرآن يثبت بقرائن أخرى ، وفي هذا الجواب نظر ، لأن الأكثرين قالوا إن الظاهر إنما هو في الدلالة اللغوية ، على أن القطعية فيها تثبت بقرائن من الشرع ، ومهما تكن فقد ثبتت لها القطعية عن أى سبيل ، فلا يسوغ أن يقدم عليها حديث الآحاد أو خبر الآحاد أو يكون في مرتبتها .

وثانيهما : ما جاء في قول صاحب المعالم : « وأحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة ، وقد مر أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وإن ثبوت حكمه في حق من تأخر ، إنما هو بالإجماع ، وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل ، ومن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على إرادة خلافها ، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوها ، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرهما على الأمانة المفيدة للظن القوي ، وخبر الواحد من جملتها ، .

وإن هذا الكلام يفيد معنى غريباً ، وهو أن خطاب القرآن خاص بالموجودين في زمن النبي ﷺ ، وقد ثبت لغيرهم بالإجماع ، وبما تحكم به الضرورة من اشتراك

جميع المكلفين إلى يوم القيامة في حكم واحد ، وهذا لا يمكن أن يكون نظراً سليماً ، ذلك لأن القرآن يخاطب الأجيال كلها ، ولا يخاطب جيلاً واحداً ، وإلا كان غير جيله - ليسوا داخلين في حكم التكليف إلا بدليل آخر ، فإن قالوا الإجماع ، فما سند الإجماع وإن قالوا ضرورة الاشتراك في التكليف ، فما الدليل على هذا الاشتراك ، إن كان ، وإن ذلك تكلف بلا ريب ، والأولى أن يقال إن خطاب القرآن يعم كل الناس ، وليس بخاص بجيل نزوله ، ولا جدوى في هذا النظر إلا أن يكون توهيناً للدلالة في نصوص القرآن الكريم ، وذلك مالا نفعه في أحد من أهل الإيمان ، بل من أهل القبلة .

ومهما يكن فإن المعنى الذى يريده صاحب معالم الدين هو أن ظواهر القرآن قد تخرج عن معناها بتأويلها ، وبذلك تأتى الظنية في دلالاته وقد يزكى خبر الواحد بأمارات مفيدة وتقوى رجحان صدقه ، فتتلاقى مع القرآن في دلالاته .

٢٩١ - هذه جملة من الأدلة التى ساقوها لإثبات أن خبر الواحد حجة عندهم وأنه يوجب العمل وإن كان ظنياً ، ولكنه لا يوجب العلم والاعتقاد أى أن من لا يأخذ بخبر الواحد لا يقال له : تائب - كما قال الإمام الشافعى رضى الله عنه . وقد تصدى صاحب معالم الدين لبيان حجة رأى المنسوب للشرىف المرتضى ، ومن رأوا عدم حجيته الدليل الظنى ، فقد قال فى توضيح مؤدى رأيهم : « إننا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل فى مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها ، وإنها ليست بحجة ، ولا دلالة لها ، وقد ملثوا وسطروا الأساطير فى الاحتجاج لذلك ، والنقض لمخالفهم ، ومنهم من يزيد على ذلك ، ويذهب إلى أنه مستحيل فى العقول أن يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد ، ويجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس ، (١) .

٣ ، ٤ - نصوص أخبار الأحاد وظواهرها

٣٣٢ - تؤخر أخبار الأحاد في العمل عن ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، وقد تبين أن السنة المتواترة هي في بيان الأحكام كالقرآن الكريم ، نصها كنصه ، وظاهرها كظاهره وذلك هو نظر الفقهاء أجمعين . فإنه لا فرق بينهما ، لأن الفرق بين القرآن والسنة المتواترة ليس في استنباط الأحكام منهما ، إنما الفرق بينهما في أن القرآن معجز . وهو حجة الله تعالى الكبرى ، وآيته العظمى ، وفي أن القرآن الكريم يتعبد بتلاوته ، وفي أنه مضبوط التلاوة في الصلاة . وليس في السنة المتواترة شيء من هذا .

وأخبار الأحاد متأخرة في الرتبة عند الاستدلال عن الكتاب والسنة المتواترة بصورتها وظواهرهما ، وهذا يقتضي أن تكون نصوص السنة متأخرة عن عام القرآن . وقد يبدو بادي الرأي تعارض بين هذا وبين ما قررناه من قبل من أن أئمة الزيدية رضوان الله تبارك وتعالى يرون أن السنة غير المتواترة تخصص عام القرآن فكان خاص السنة لا يتأخر في العمل عن عام القرآن الكريم ، وهم بهذا كالشافعي ، وليسوا كأبي حنيفة الذي يقرر تأخير خاص خبر الأحاد عن عام القرآن إلا أن يكون عام القرآن قد خصص من قبل .

ولكن يزول التعارض بإمكان التوفيق ، فليس معنى تأخر أخبار الأحاد عن عام القرآن ألا تصل إلى مرتبة إبطال تخصيص الخاص بها لعام القرآن . كما يقول أبو حنيفة ، بل المعنى في ذلك أنه لا يلغى العمل بظاهر القرآن أو عامه عند وجود ما يعارضه في السنة ، وليس التخصيص إلغاء للنص ، بل هو أعمال له ، وهو نوع من التعاون بين القرآن والسنة على توضيح الأحكام . وهم بهذا يتقاربون من الشافعي إذ يعتبر التخصيص بياناً ولا يعتبره إهمالاً .

الفرق بين السنة المتواترة وأخبار الأحاد :

٣٣٣ - يفرق الزيدية بين السنة المتواترة وأخبار الأحاد في التعريف ،

كما فرقوا بينهما في الحكم . فالسمة المتواترة عندهم هي خبر جماعة يفيد العلم بنفسه .
وخبر الآحاد هو ما لا يفيد العلم بنفسه^(١) .

ومعنى هذا التعبير ، وهو أن يفيد العلم بنفسه ، أى أنه يفيد العلم اليقيني
الضرورى من ذات نفسه ، لا من قرينة خارجة عنه ، ويفيده باعتباره خبراً
لا بدليل عقلى فى ذات الموضوع . وخبر الآحاد لا يفيد العلم بوصف كونه
خبراً . وقد يفيد التعيين والقطع من موضوعه . كإخبار عن بعض صفات الله
تعالى بخبر واحد أو اثنين ، فإنه من حيث كونه خبراً يفيد الظن . ومن حيث
موضوع الخبر يفيد القطع . لأن موضوع الخبر مقطوع بصدقه من أمر خارج
عن الخبر ، لا من ذاته .

وإن هذا التعبير يتطابق فى المؤدى مع تعبير علماء الأصول عند الجمهور .
فإنهم يقولون إن المتواتر ما يرويه جمع من الصحابة يمتنع تواطؤهم على الكذب
ويرويه عنهم جمع من التابعين مثلهم . ويرويه عن التابعين مثلهم ، وأما الآحاد
فهو ما لا يتوافر فيه ذلك ، ولا شك أن الأول يفيد بنفسه اليقين ، والثانى لا يفيد
بنفسه اليقين .

والفرق بين التعريفين أن تعريف فقهاء الزيدية تعريف الخاصة أو الرسم
وأما تعريف جمهور الفقهاء فهو تعريف بالحد أو الماهية ، والمؤدى واحد .

(١) الكاشف فى أصول الزيدية مخطوط رقم ١٣٢٢٥٤ دار الكتب المصرية .

ورقة رقم ٨ . وورقة رقم ١٠ .

وإن جوهر الخلاف في هذه المسألة هو أن الذين لا يقبلون أخبار الآحاد يقولون إنها ظنية ، وإذا كانت ظنية ، فإنه لا بد من مرجح لصدقها ، إذ هي تحتل الصدق والكذب في ذاتها ، ومع هذا الاحتمال لا بد من دليل يبعد أحد الاحتمالين ، ويثبت الآخر ، وذلك بأن يكون مع الخبر قرينة تحكم العقل أو المصلحة ، فتكون القرينة والخبر موجبين معا للعلم ، وعلى ذلك يكون موضع الخلاف هو اشتراط القرينة المثبتة للصدق المانعة من الكذب ، فالذين لم يأخذوا بأخبار آحاد مجردة يشترطونها ، والذين أخذوا بها مجردة لم يشترطوها .

وإنه بتصوير الخلاف على هذا الوضع نجد الشقة تقرب ولا تبعد ، ولذلك كانت مجموعة الروايات عندهم موضع تسليم لا خلاف في الأخذ بها ، لأن المرتضى فيما نسب إليه وغيره يرونها مستوفية للشروط ، وهو إما التواتر وإما القرينة ، والآخرون يقبلون متواترها وآحادها ، ولذلك روى عن المرتضى أنه قال : « إن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع بصحتها ، إما بالتواتر ، وإما بأمرة وعلامة دلت على صحتها وصدق روايتها ، فهي موجبة للعلم ومقتضية للقطع » .

وبذلك تنتهي من هذا الخلاف إلى أنه نظري ليس له ثمرة من عمل يميز أحد الرأيين عن الآخر في التطبيق .

٢٩٣ — هذه أنظار الفريقين ؛ وهذه حججهما ، وسواء أكانت تقبل بشرط أم تقبل بغير شرط ، أم يشترطون التعدد في المخبرين أم يكتفي في قبول أخبار الآحاد بقبول خبر الواحد المفرد ؟

بعض الإمامية يشترطون التعدد ، وهم بذلك يأخذون برأى على رضى الله عنه في قبوله ، فقد كان رضى الله عنه لا يقبل خبر الواحد المفرد بل يشترط أن يرويه عن النبي ﷺ اثنان فأكثر ، وإن هذا الرأي للإمام على كرم الله وجهه ثابت في كتب السنة ، كما هو ثابت في كتب الشيعة ، وقد ذكره الطوسي في العدة ^(١) .

وفريق آخر من الإمامية لا يشترطون التعدد ، بل يكتفى بالواحد المفرد ، من غير نظر إلى العدد ، ما دام ثقة من أهل العدل .

٢٩٤ — وهنا نجتاز موضعاً سهلاً إلى موضع حَزَن ، وهو اشتراط الإمامية في الراوى ، هل يشترط في الراوى أن يكون إمامياً ، وإن الروايات الثابتة بالتواتر خارجة عن هذا ، وإنما القول في أخبار الآحاد .

لقد ذكر الطوسى في عدة الأصول أن خبر الواحد إنما يكون حجة في العمل إذا كان راويه من الطائفة المحقة ، والطائفة المحقة في نظر الطوسى وإخواننا الاثنا عشرية هي الاثنا عشرية ، وعلى ذلك نقول إن الطوسى يشترط أن يكون الراوى إمامياً اثنا عشرياً ، وظاهر هذا بلا ريب أن كل خبر يروى بطريق الطوائف غير المحقة لا يكون مقبولا ، وما يروى عن طريق الطائفة المحقة يكون مقبولا ، ويقول في ذلك : « ولكن عند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر الذى يرويه الإمامية مطلقاً ، بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمة عليهم السلام ، ودونها الأصحاب ،^(١) فليس كل خبر آحاد يرويه إمامى يكون صحيحاً يجب العمل به ، بل الخبر الصحيح الذى يجب العمل به هو ما يرويه الإمامى عن الأئمة ، وعلى ذلك لا بد من ملاحظة قيدين لقبول خبر الآحاد من الإمامى .

أولهما — أن يكون الراوى إمامياً .

وثانيهما — أن يكون المروى عنه إماماً ، فلو روى إمامى عن غير طريق الأئمة خبر آحاد لا يقبل ، ولو كان السند متصلاً بالنبي كله من الإمامية ، وبذلك يتحقق صدق ما قيل من أن الإمامية لا يأخذون إلا برواية آل البيت ، بل إن منطوق الشرط يفيد أنهم لا يأخذون إلا بالأحاديث المروية عن الأئمة من آل البيت ، فليس كل آل البيت يصلحون طريقاً للرواية ، لأن آل البيت ليسوا جميعاً أئمة ، فالرواية عن ذرية فاطمة من ولد الحسن رضى الله عنه لا تعتبر روايتهم ،

(١) الكتاب المذكور

ترجح جانب الصدق ، ولانثنت العقائد بما يحرى فيه الاحتمال ، ولدا جاء فى كتاب الكاشف ما نصه : « لا يؤخذ ببحر الآحاد فى مسائل الأصول (أى أصول الدين) وأصول الفقه القطعية وأصول الشريعة . وذلك لأن هذه الأشياء إنما يثمر فيها اليقين ، وأخبار الآحاد لا تثمر إلا الظن ، (١) » .

وعلى ذلك لا تثمر أخبار الآحاد فى أمور ثلاثة :

أولها — أصول الاعتقاد كأوصاف الله سبحانه وتعالى ، وكل ما يتعلق بآياته العسية . فإن العلم هو التوحيد الذى هو أصل هذا الدين ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا قطعياً ، وحرر الآحاد ضل .

ثانيها — أصول الفقه القطعية . كحجية القرآن الكريم ، وأصل حجة السنة ، وأصول المسائل المجمع عليها إجماعاً يعد منكراً منكراً لا مرجع من الدين بالضرورة هذه هى التى تسمى أصول الفقه القطعية .

ثالثها — ما يحكم العقل قطعاً باستحسانه فإنه بعد عندهم من أصول الفقه القطعية ، على مقصى نظرم ونظر المعتزلة .

مراتب أخبار الآحاد وشروط روايتها

٣٣٧ — يشترط فى رواية أخبار الآحاد أن يكون الراوى عدلاً ثقة ، ولا يشترط أن يكون الرواة زبدين ، ولا من آل البيت ، بل الشرط هو العدالة الخردة ، وذلك لأصل المبدأ الزيدى ، وهو تعديل جماهير المسلمين إلا من يتبت فسقه ، وهم هذا يخالفون الإمامية فى تقديمهم رواية الإمامى ولو كان غير عدل على

رواية غير الإمامي. وإن كان عدلاً ، لأن الإمامية يعتبرون غير الإمامية مسلمين ، ولا يسموهم مؤمنين . ولذلك لو قال الواقف وقفت هذا العقار على فقراء مسلمين دخل فيه كل أهل القلعة من إمامية وغيرهم . ولو قال وقفت على فقراء المؤمنين لا يدخل إلا فقراء الإثنا عشرية .

وإن الريدية يشترطون مع العدالة أن تكون واقعة الخبر ليس مما ينفرد بمعرفة راو أو أكثر من راو . لعموم التكليف فيه ، ويعبرون عن الأمور التي يسكنها عارضوها . ومن شأنها أن تشتهر - ما يعم به البلوى ، ومعنى عموم البلوى أن المكلفين جميعاً يطالبون به بحيث يكون معلناً يتناقله الناس لينفذوه ، وإن مثل هذا يجب أن ينقل متواتراً لا آحادياً ، ونقل الآحاد فيه من غير تواتر موضع شك ونظر . ويضربون لذلك مثلاً بما يدعيه الإمامية من النص على إثني عشر إماماً . إذ لو صح هذا النص لعلبه الصحابة أجمعون ، لأنه أمرهم الأمة كلها ، وكذلك يرفصون خبر من ادعى أن النبي أوصى لأبي بكر ويقول في ذلك صاحب الكاشف :

« يرفض فيما يعم به البلوى ، بل يجب أن يرد ، وذلك لكذب ناقله ، وذلك كخبر الإمامية الذي رووه في النص على اثني عشر إماماً معينين بأسمائهم ، وخبر البكرية في النص على إمامة أبي بكر . ومعنى عموم البلوى في الحكم شمول التكليف لجميع المكلفين لو ثبت » (١) .

٣٣٨ - ولأنه إذا كان الريدية لا يشترطون لصدق الرواية في أخبار الآحاد أن يكون الراوي ريدياً . أو من آل البيت ، فهم يقدمون رواية آل البيت إذا تعارضت مع رواية غيرهم . ورواية على مقدمة على رواية غيره من الصحابة ،

أدى بعد ذلك وهو بالغ ، فهو يؤدي ما وسعه خياله أو غيره ، وكان جديرا لهذا بأن يرد قوله ، ويكون الشرط هو البلوغ عند السماع ، لا عند الأداء فقط ، كما هو الأمر في الشهادة ، لأن الطفل قد يتخيل ما ليس بواقع واقعا ، وقد يتخيل قولا قد قيل غيره ، فالضبط عند الصبيان ليس كالضبط عند الكبار . ولهذا لم يكن ما قاله صاحب التهذيب متفقاً عليه عند الإمامية ، بل هو موضع اختلاف عندهم .

٢٩٧ - ومن جهة اشتراط الإسلام ، وهو الذي يتعلق بـ رواية غير الإمامي ، وهي موضعنا الذي زيد بياؤه في هذا المقام - وقد وجدنا نصين مختلفين بالنسبة له . فجعل الدين الحلي يذكر أن الشرط هو الإسلام ، وصاحب معالم الدين يذكر أن الشرط هو الإيمان ، فقد جاء فيه عند بيان الشروط : « والشرط الثالث هو الإيمان ، واشتراطه هو المشهور عند الأصحاب ، وحجتهم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » .

وهذا يبدو بادي الرأي أن في الموضوع رأيين :

أحدهما : عدم اشتراط الإيمان ، والاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى القلة من الاثنا عشرية .

والثاني اشتراط الإيمان وعدم الاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى الأكثرين ، وعلى ذلك يكون ثمة فرق واضح بين الرأيين ، وذلك يبدو في أمرين : أولهما : أنهم لا يعدون الفاسقين مؤمنين ، بل يعدونهم مسلمين ، وذلك قريب من منهاج المعتزلة كما بينا من قبل ، وإن كان ثمة اختلاف دقيق بيناه .

ثانيهما : أنهم يرون مخالفتهم مسلمين ، وليسوا بمؤمنين ، ولذا جاء في كفاية الأحكام أن الوائف إذا قال : وقفت هذه العين على فقراء المؤمنين لا يدخل في الوقف إلا فقراء الاثنا عشرية ، وإذا قال على فقراء المسلمين يدخل في الوقف كل أهل القبلة ، لا فرق بين إمامي واثنا عشرى .

وبذلك ننتهي إلى أن صاحب كتاب معالم الدين يشترط ابتداء أن يكون الراوى من أهل القبلة ، وجمال الدين الحلبي في التهذيب لم يشترط ابتداء ، ولكنه لا يلبث حتى يفصل القول في رواية المخالف فيقول : « والمخالف من المسلمين المبتدع ، إن كفرناه فكذلك ، وإن علم منه تحريم الكذب لاندراجه تحت الآية في قوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ ، ولأن قبول الرواية تنفيذ الحكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذى ليس من أهل القبلة . والمخالف غير المكافر لا تقبل روايته أيضاً ، لاندراجه تحت اسم الفاسق » (١)

وهذا تلتقى الكتب ، بيد أن التهذيب يصرح بما أجمل معالم الدين ، فكلاهما لا يقبل رأى المخالف ، فمعالم الدين يشترط الإيمان ، ويندرج في هذا الشرط عدم قبول شهادة المخالف ، والثاني يصرح بالمنع ، ولا يذكر خلافاً ، بينما الأول يشير إلى الخلاف .

٢٩٧ — ومع أن معالم الدين يصرح بأن الأكثرين على اشتراط الإيمان قد اختلف الترجيح في رواية غير الإمامي ، فمنهم من رجح رد رواية غير الإمامي بأطلاق ، ومنهم من رجح قبول روايته إذا كان أميناً غير متهم . ومنهم من رسط ، وهو أبو المعالي فذكر أن الراجح قبول روايته غير الإمامي إذا توسط السند ، فكان أعلاه إمامياً ، وأدناه إمامياً وكان هو موثقاً من إمامي ، أو مصرحاً بمدحه من إمامي ، وكأنه يشترط لقبول رواية غير الإمامي شرطين :

أحدهما : أن يكون غير الإمامي موثقاً أو مدوحاً من إمامي .

وثانيهما : أن يكون متوسطاً في السند بحيث يكون راوياً عن إمامي ، ويروى عنه إمامي ، فهو لم ينفرد بالسند إلى أحد الأئمة ، بل توسط ، وروى عنه إمامي ، وكان ذلك توثيقاً ، ومع ذلك لا يكفي به ، بل لابد أن يوثق أو يصرح بمدحه .

وننتهي من هذا البحث إلى الحقائق الآتية :

٦٠٥ - المفهومات في القرآن والحديث

٣٤٠ - بعد من الاستنباط من النصوص الاستنباط بمفهوم الألفاظ ، لأن الاستنباط في كل هذا منسق من اللفظ ، وإن بعضها من ذات اللفظ ، وبعضها مما يشع منه .

ولقد قسم علماء الأصول دلالة الألفاظ إلى قسمين : دلالة منطوق ، ودلالة مفهوم ، فما يفهم من ذات اللفظ ، أو من لوازمه يسمى منطوقاً ، وما يفهم غير اللفظ المنطوق به ، ولكن يكون منبعثاً منه يسمى مفهوماً ، ولترك الكلمة لعلماء الأصول عند الزيدية يعرفون المنطوق والمفهوم تعريفاً منطقياً ، فقد قال صاحب الفصول : « مدلول اللفظ منطوق ومفهوم ، فالمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق . ويسمى أصل المعنى »^(١) وذلك مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » فإن هذا النص بمنطوقه يفيد تحريم الخمر والميسر ، وغيرهما كما مما جاء ذكره في النص الكريم .

وقد عرف المفهوم بقوله : « والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، فالأول ما وافق حكمه حكم المنطوق في الثبوت والنفي . . . واختلف فيه فقيل دلالة لفظية ، والثاني ما خالف حكمه حكم المنطوق ، ويسمى مفهوم مخالفة »^(٢) .

٣٤١ - وإن هذا الكلام دقيق في بيان التفرقة بين مفهوم الموافقة ، وهي التي تسمى دلالة النص ، ومفهوم المخالفة ، ومثال ، مفهوم الموافقة أو دلالة النص أو دلالة الأولى على تعبير بعض الفقهاء قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم

(١) الكتاب المذكور .

(٢) الكتاب المذكور .

ولا تبدلوا الخيـث بالطيب ، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ، إنه كان حوباً كبيراً ، فإن هذا النص يفيد بمنطوقه إعطاء اليتامى أموالهم ، ومنع الأولياء من أن يضيفوا أهـ وأولهم إلى أموالهم ، ويأكلوها ، ومنعهم من أن يستبدلوا بالخيـث من مالهم الطيب من مال اليتيم ، وهذا النص بمفهومه يستفاد منه النهى عن تبديد مال اليتيم والتتصير في المحافظة عليه ، وهذا المعنى المفهوم متفق مع أصل المعنى المنطوق .

ونـد ذكر صاحب الفصول أنه اختلف في مفهوم الموافقة ، أهـ من الدلالات اللفظية التي تأخذ حكم ما يفهم من ذات اللفظ المنطوق به ، فتتبعه في دلالاته على أنها جزء من مدلوله لها قوته ، إن كان نصاً ، فنص ، وإن كان ظاهراً فظاهر ؟ لقد قال بعض الفقهاء من الزيدية وغيرهم ذلك ، ومن هؤلاء الشافعية ، فإنهم يقدمون دلالة الموافقة على إشارة النصـرص باعتبار أن دلالة النصـر قد فهمت من ذات اللفظ بينما دلالة الإشارة فهمت من لوازم العبارة ، فدلالة قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » على ثبوت اختصاص الأب بنسب الولد ، وعلى أن له في ماله شبه ملك ، ليست في وضوح منع الضرب في قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما ، وتل لهما قولاً كريماً » .

وقال آخرون إنها ليست من دلالة اللفظ ، وليست في قوة دلالة العبارة وهي في كلا القولين أقوى من دلالة مفهوم المخالفة .

وعلى القول الأول يكون مفهوم الموافقة في مرتبة النصوص إن كان قد فهم من نص ، وفي مرتبة الظاهر إن كان قد فهم من ظاهر ، وعلى القول الثاني يكون متأخراً عن النص والظاهر معاً .

وإن الأخذ بمفهوم الموافقة متفق عليه عند علماء المسلمين ، بل عند علماء المسلمين وغيرهم ، لأنه منبعث من ذات اللفظ ، وموافق له في المعنى ، ولم يرفض الأخذ به إلا ابن حزم الظاهري ، فكان رفضه له شذوذاً ، والأخذ به وتأخره عن المنطوق مطلقاً هو ظاهر المذهب الزيدي ، وعليه أئمتهم ، وإن مفهوم الموافقة مقدم في العمل على مفهوم المخالفة ، فإذا تعارضاً قدم عليه .

مفهوم المخالفة

٣٤٢ - يعرفون مفهوم المخالفة كما ذكرنا بأنه إثبات الحكم المنافي للحكم المنطوق به ، وهذا يتفق مع تعريف جمهور الأصوليين ، بأنه إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوراً على حال هذا القيد ، فإن النص يكون دالاً بمنطوقه على الحكم المنصوص عليه ، ويدل بمفهوم المخالفة على عكسه في غير موضع النص ، فمثلاً قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات » فهذا النص بمنطوقه يفيد حل الزواج من الإماء مقيداً بعدم استطاعة الزواج من الحرة ، ويفيد بمفهومه المخالف تحريم الزواج من الأمة في حال استطاعته الحرة .

وكتب الزيدية كلها تفيد أن بعض الزيدية يأخذون بمفهوم المخالفة في شتى أنواعه ، وإن كانت مراتب ، وليس مرتبة واحدة ، فالأخذ بمفهوم المخالفة في جميع أنواعه ليس باتفاق عند أئمتهم ، بل هو قول بعضهم ، كما سنبين في كل نوع من الأنواع . ولقد صرحوا بأنهم لا يأخذون بمفهوم أى وصف أو قيد ، بل صرحوا بأنه يشترط ألا توجد قرائن تدل على أن الوصف أو نحوه لم يسق للتقييد ، ولذلك جاء في الفصول اللؤلؤية أنه يشترط ألا يكون المسكوت عنه قد ترك لغرض ، وألا يكون خرج للغالب ، أو لسؤال ، أو حادثة ، أو أمر ، أو للترغيب والترهيب والذم أو نحو ذلك^(١) ، كما يشترط في الأخذ ألا يكون ثمة معارضة من نص أو ظاهر .

٣٤٣ - وقد رد الحنفية الأخذ بمفهوم المخالفة في كل أنواعه من غير استثناء ، واستدلوا على ذلك بأدلة :

أولها - أن النصوص الشرعية واردة بما يدل على فساد الأخذ بمفهوم

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة رقم ١٠٤ .

المخالفة ، ومن ذلك قوله : « إن عد الشهر عند الله اثنا عشر في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ، فالأخذ بمفهوم المخالفة يؤدي إلى معنى فاسد ، وهو أن يكون الظلم حراماً في هذه الأشهر ، وحلالاً في غيرها ، ومنها قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، ولو أخذ بمفهوم المخالفة لكان مؤداه أن يباح للشخص أن يقول إني فاعل ذلك بعد شهر من غير أن يقول إن شاء الله ، لأن النهي ، مدكور فيه العدد فهو مقيد به .

ثانيها — أن الأوصاف ونحوها في أكثر الأحيان لا تذكر لتقييد الحكم ، بل للترغيب ، أو للغالب من الوقائع ، مثل قوله تعالى : « وأمهات نسائكم » ، وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فهذان وصفان : أحدهما — كون الربائب في حجور زوج الأم . والثاني — كون الأم مدخولاً بها ، والآخر بلا شك يفيد أن القيد إذا تحلف كان الحل ، ولكن القرآن لم يتركنا نأخذ بمفهوم المخالفة ، بل بين الحل بقوله سبحانه : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » ، والوصف الأول جاء على مجرى العادة ، ولذا لم يذكر الحل عند فقده ، كما ذكر الثاني .

ثالثها — أن الأحكام عند الحنفية معللة ، إذ هم يأخذون بالقياس ، وكل من يأخذ بالقياس يعلل الأحكام ، وإذا كانت الأحكام معللة ، فإنها تتعدى إلى غير موضع النص ، وبذلك لا يمكن أن يكون المسكوت عنه خالياً من حكم ، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه بالنسبة للنطوق الذي كان مورد النص المقيد ، فإنه ليس مسكوتاً عنه بالنسبة لنص آخر ، إذ قد يكون داخلاً في عموم علته ، فيكون في حكم المنصوص عليه ، فلا يرد عليه الحكم الذي يعد تقيضاً للنطوق .

٣٤٤ — هنا نظر الحنفية ، وهو نظر بعض أئمة الزيدية أيضاً الذين أنكروا الأخذ بمفهوم المخالفة في بعض أنواعه .

وإن هذا النظر فيه احتياط في استخراج الأحكام من النصوص الديلية من كتاب أو سنة .

ووجه نظر أئمة الزيدية الذين خالفوا ذلك النظر ، (وهم يتفقون مع الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأكثر الحنابلة) - أن القيد لا بد أن يكون لسبب ، وذلك السبب إذا لم يثبت أنه للترغيب ولا للترهيب ، ولا لأي مقصد آخر فإنه بلا شك يكون لتقييد الحكم بحال الوصف أو الشرط ، أو الغاية ، وإذا كان الحكم مقيداً بهذا القيد ، فإنه يفيد إيجاباً وسلباً ، فالإيجاب يثبت من المنطوق ، وهو التحليل أو التحريم ، والسلب يكون موضعه غير المنطوق ، والحكم كما أشرنا إما حل وإما تحريم ، فإذا كان الحل مقيداً وتحلف القيد كان التحريم ، وإذا كان التحريم في نص آخر مقيداً وتحلف القيد كان الحل ، ويقولون إن هذا هو الذي يتفق مع النسق البياني ، لأن الوصف والغاية والشرط ، وغيرهما من القيود ولا يمكن ذكرها لغير سبب ، وإلا كان عبثاً ، وإن انتفت المقاصد البيانية الأخرى من ترغيب وترهيب وتنفير ونحو ذلك لم يبق إلا أن يتقيد الحكم بالقيد .

والأخذ بالمفهوم في موضع السكوت عند أولئك الأئمة من الزيدية شرطه ألا يكون في موضع المسكوت حكم ثابت بدليل آخر أقوى من مفهوم المخالفة ، وفي تلك الحال لا يكون الوصف أو الشرط أو نحوهما للتقييد ، بل يكون لأمر آخر ، ويلتمس ذلك الأمر من سياق القول ، وأسباب النزول وغير ذلك .

أقسام مفهوم المخالفة :

٣٤٥ - ومفهوم المخالفة أقسام خمسة : مفهوم اللقب ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، وزاد الزيدية قسماً سادساً فذكروه ، وهو مفهوم الحصر .

وقد جاء في الفصول في أقسام المفهوم : « هو أقسام : مفهوم صفة وشرط وغاية وعدد ، وحصر ، (باستثناء يالا أو بآنما ، أو بالفصل بضمير الفصل ، أو بتقديم

معمول ، أو مبتدأ وخبره) ، ومفهوم اللقب ، .

ويظهر أنه لا يأخذ أكثر الزيدية بمفهوم اللقب إلا إذا تضمن وصفاً ، وفي هذه الحال يكون مفهوم المخالفة في الوصف لا في اللقب وإن جمهور الفقهاء لم يعد الحصر بأى أداة من أدواته سواء أكان إلا أو إنما أو كان غيرهما من قبيل مفهوم المخالفة ، ولذا لم يخالف الحنفية في أن الحصر يفيد إثبات نقيض الحكم للسكوت عنه ، وذلك لأن الحصر نفي وإثبات بصريح اللفظ ، لأن أدوات القصر كلها لإفادة الإثبات والنفي باللفظ ، لا بالمفهوم ، فهي من دلالة المنطوق ، لا من دلالة المفهوم ، وإذا كان الحصر يعد مفهوماً عند الزيدية ، فإنه لا بد أن يكون موضع إجماع ، وأن يقدم على غيره من المفهومات .

ولنتكلم في كل واحد من الأقسام الخمس :

مفهوم اللقب :

٣٤٦ — هو أن يذكر الحكم مختصاً بجنس أو نوع فيكون الحكم ثابتاً في موضع النص منفياً فيما عداه ، وبذلك يثبت مخالفته ، وقد قالوا إن هذا منه قوله ﷺ : « لى الواحد ظلم يحل عقوبته » أى أن مطل الغنى القادر على أداء الدين ظلم يسوغ عقابه ، ليرفع ذلك الظلم ، وإنه يؤخذ بمفهوم المخالفة أن لى غير الواجد وغير القادر لا يعد ظلماً ، ولا يسوغ عقابه ، وإن ذلك من مفهوم المخالفة ، ومن ذلك قوله ﷺ : « فى السائمة زكاة » فإن هذا يفيد بمنطوقه وجوب إعطاء زكاة السائمة ، وإذا لم تكن سائمة فلا زكاة فيها .

وبلاحظ أنه فى المتلين السابقين كان اللقب مشتقاً يومىً إلى وصف يقيد به الحكم ، وعلى ذلك قال بعضهم إنه يؤخذ من هذا ، أن الزيدية الذين أخذوا بمفهوم اللقب قصرُوا الأخذ على اللقب الذى يومىً إلى وصف لأنه حينئذ يكون مقيداً بوصف .

وإن اللقب إذا كان جامداً لا يؤمى إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ به باتفاق الفقهاء .

وفي اللقب المنبى قد اختلف الفقهاء ، كما ذكرنا ، فالحنفية لم يأخذوا به على أصل مذهبهم ، ومعهم بعض الزيدية ، والشافعية والمالكية لم يأخذوا لعدم وجود قيد صريح ، ومعهم كثيرون من الزيدية الذين أخذوا بالمفهوم ، وقال بعض الحنابلة إنه يؤخذ بالمفهوم في اللقب المنبى بصفة .

مفهوم الوصف :

٣٤٧ — هو أن يتب الحكم في المنطوق المقيد بوصف بما جاء به اللفظ ، وأن يبت التقيض إذا تخلف الوصف ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فها ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » . فقد قيد حل الإمام بأن يكن مؤمنات ، فلا تحل الإمام غير المؤمنات ، وهذا نظر الشافعي ، وبعض الفقهاء ، إذ يرون أن الأمة لا يجوز الزواج منها إلا إذا كانت مسلمة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز زواج الأمة الكتابية لعدم أخذه بمفهوم الصفة .

ويظهر أن مذهب زيد هو أنه لا يحل زواج الأمة الكتابية ، بل يجب أن يكون ، فقد جاء في شرح الروض النصير .

« واختلفوا أيضاً هل يجوز نكاح الأمة الكتابية ، فقال الشافعي لا يحل . . . لأنه إنما أحل إماء أهل الإسلام ، وأخرج البيهقي بسنده عن مجاهد : لا يصلح إماء أهل الكتاب ، لأن الله تعالى يقول : « من فتياتكم المؤمنات » وأخرج أيضاً مثله عن الحسن وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وأبي بكر بن عبد الرحمن ، وخارجة بن زيد ، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة ، وسليمان بن يسار ، وهو مذهب العترة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يجوز نكاح الأمة الكتابية ، لأن مفهوم الصفة ليس بحجة ، فلا يعارض عموم قوله تعالى :

« والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ، إذا فسر الإحصان بالعفة ، وإن فسر بالحرائر كان دليل الجواز قياس الأمة على الحرية ، وهو مقدم على دليل المفهوم عنده . وأجيب بأن الذى رخص لنا فيه هو الفتيات المقيدات بالإيمان ، وغيرهن على أصل التحريم بقوله تعالى : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر ، ولم يخصص إلا حرائر أهل الكتاب . . ولم يأت تخصيص الإماء ، بل قيد هنا الإماء بالإيمان ، وهناك بالمحصنات ، فالمحكوم عليه فى الآيتين المقيد لا المطلق ، وأيضاً مفهوم كل منهما ينبنى حل الأمة الكتابية ،^(١) .

وإن هذا النص نستطيع أن نأخذ منه أن الأخذ بمفهوم الوصف يتفق مع اجتهاد الإمام زيد ، وآرائه الفقهية .

مفهوم الشرط :

٣٤٨ — مفهوم الشرط هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدم وجود هذا الشرط ، مثل قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فانتفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » ، فإن هذا النص يستفاد منه أن الاتفاق على المطلقة المعتدة مقيد بما إذا كانت حاملا ، وعلى هذا يثبت بمفهوم المخالفة ، عدم وجوب النفقة إذا كانت غير حامل ، وعلى ذلك لا يكون لها نفقة ، وبذلك المفهوم أخذ الشافعى رضى الله عنه ، فلا تجب عنده نفقة المعتدة من طلاق بائن غير المسكن إلا إذا كانت حاملا ، ولكن الحنفية لم يأخذوا بهذا المفهوم ، وأوجبوا النفقة لكل معتدة بسبب الفرقة بطلاق أو فسخ من نكاح صحيح إلا إذا كانت بمحصية من جانبها ، أو كانت العدة عدة وفاة ، فعلى أى الرايين كان الإمام زيد ؟ لم نجد رأى الإمام زيد صريحا فى المجموع ، ولا فى الروض النضير ، ولكن وجدنا الزيدية يختلفون فى المعتدة من طلاق بائن ، منهم من يرى رأى أبى حنيفة . وهو وجوب

(١) روض النضير شرح المجموع الكبير ج ٤ ص ٤٦ .

النفقة والسكنى ، ومهم من يرى عدم وجوب النفقة والسكنى ، ومنهم من يرى أن لها النفقة ، وليس لها السكنى . ومنهم من رأى رأى الشافعى ومالك من من وجوب السكنى دون النفقة .

ورأى الهادى هو أنه تجب النفقة دون السكنى ، وإليك بيان رأى وحجته ، فقد جاء فى الروض النضير :

« وذهب الهادى إلى الحق والمؤيد بالله ورواية عن أحمد بن حنبل إلى أنه لا سكنى لها ، ولها النفقة ، أما لزوم النفقة فلها ذكرنا من حجة القائلين بوجوبها^(١) (أى بما فيها السكنى) وأما عدم لزوم السكنى ، فلأن قوله تعالى « من حيث سكتتم » يدل على أن ذلك حيث يكون الزواج ، وهو يوجب الاختلاط ، وذلك فى الرجعى دون البائن ، وذهب الشافعى ومالك وآخرون إلى وجوب السكنى دون النفقة ، أما وجوب السكنى فلقوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكتتم من وجدكم » ، وأما عدم النفقة فأخذه من المفهوم فى قوله تعالى : « فإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » ، إذ مفهومه أنهن إن لم يكن حوامل لا ينفق عليهن ، وقد أجيب بأمرين :

أحدهما — قوله تعالى : « اسكنوهن » الآية ، لا يسلم تناولها للبائن كما تقدم

(١) راجع الجزء الرابع ص ٢٢ من روض النضير ، والحجة التى أشار إليها هى أن السكنى ثبتت بقوله تعالى بالنسبة للمطلقات فى قوله : « اسكنوهن من حيث سكتتم من وجدكم » ، ولا تضاروهن لتضييقوا عليها ، والنفقة تثبت لأنها فى العدة محبوسة على حكم النكاح فتستد نفقة الزوجية إلى انتهاء العدة ، إذ العدة أثر من آثاره ، ولأن الله تعالى يقول : « وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » ، والنفقة هى هذا المتاع ، وإذا كان غيرها ، وهو واجب ، فهى أولى بالوجوب ، وقد ذكر أن ذلك رأى هو رأى الإمام عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعمر بن العزيز ، والناصر ، والإمام يحيى من أئمة الزيدية .

وفيه أن قوله تعالى : « ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة » دليل أيضا على المطلوب^(١) ومعنى هذا الكلام أن ذلك الرد غير مسلم لأن منع الخروج ثابت لكل المطلقات فيشمل الكلام المطلقة بآثنا .

ثانيهما — أن التقييد بحالة الحمل ليس للعمل بالمفهوم ، وإنما هو أنه لما كانت مدة الحمل قد تطول بحسب الأغلب ، فاستبعد وجوب الانقاف فيها كلها ، فنبه بالتقييد على وجوبها فيها وإن طالت المدة وفيه أن لا أغلبية ، في طول المدة ، بل تكون تارة أقصر ، وتارة مساوية ، وتارة أطول فلا تظهر فائدة غير التخصيص . ويرى أن كلام صاحب روض النضير يتجه إلى مذهب مالك والشافعي الذي يتبت لغير الحامل من المطلقات بآثنا السكنى دون النفقة أخذا من عموم الأمر بالسكنى ، وتخصيص النفقة بالحوامل بمقتضى الشرط .

ومهما يكن فإن الظاهر عند أكثر الزيدية هو الأخذ بمفهوم المخالفة في الشرط ، ومن قال منهم في المطلقة بآثنا غير الحامل إنه لا نفقة لها - خرج القيد مخرج الغالب الشائع لا التقييد ، وقد ذكرت هذه الآية في كتب الأصول الزيدية دليلا على الأخذ بمفهوم الشرط ، فدل هذا على أن أكثر الزيدية توجب النفقة للحامل دون غيرها من المطلقات طلاقا بآثنا .

وقد جاء في الفصول أن الأخذ بمفهوم الشرط عليه أكثر أئمة الزيدية .

مفهوم الغاية :

٣٤٩ — هو إثبات الحكم المقيد بغاية في موضع الغاية ، وإثبات نقيضه لما بعد الغاية ، فمثلا ظاهر قوله تعالى : « وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » يستفاد منه أن القتال أبيض لغاية ، وهي منع الفتنة في الدين ، حتى يكون الناس أحراراً في اختيار الدين الذي يرتضون ، فإذا ذهبت الفتنة في الدين وانتهت ، فإن الإباحة تنتهي أيضا ، ومن ذلك أيضا قوله تعالى :

(١) صاحب روض النضير ينتمد بهذا رأى منع السكنى .

« فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ، فإن كانت الغاية كان الحل .

والمالكية والشافعية يأخذون بهذا المفهوم ، والحنفية على رأيهم في أن المفهوم لا يؤخذ به في أى صورة من الصور ، ويقولون في الآيتين السابقتين ، إنه بعد زوال الفتنة يمنع القتال بأصل حرمة الدماء ومنع القتال بمقتضى عدم الاعتداء ، إذ نهينا عن الاعتداء بقوله تعالى : « ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » وبمقتضى قوله تعالى : « فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » ، وإن حل المطلقة ثلاثاً بعد الزواج بزواج آخر والدخول بها وانتهاء عدتها ، إنما ثبت من أصل الحل ، إذ التحريم كان عارضاً ، وكان مؤقتاً .

وأئمة الزيدية على الأخذ بهذا المفهوم ، وقد جاء في الفصول يعمل به وفاقاً للجمهور .

مفهوم العدد :

٣٥٠ — هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بعدد بذات العدد ، بحيث لا ينقص منه ، ولا يزداد عليه ، فلا يغنى الناقص عنه ، ولا تطلب الزيادة عليه ، مثال ذلك قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، فإن هذا النص أوجب الضرب مائة ، فالزيادة لا تحل ، وكذلك النقص ، وكذلك جاء النص ، بعد القاذف ثمانين جلدة فلا يحل للقاضي أن يتجاوزها ، ولا يحل النقص منها ، وكذلك في عدد المساكين الذين يطعمون في كفارات الظهار والصوم ، فإنه لا يجزى الأقل ، ولا يطالب بالأكثر ، وكذلك في صيام الكفارة ستين يوماً أو ثلاثة لا يزداد عليها ولا ينقص .

وقد اعتبر الشافعية والمالكية هذا أخذاً بمفهوم المخالفة ، والحنفية يعتبرونه تمسكاً بالمقررات الشرعية ، ولا يعتبرون في ذلك أخذاً بمفهوم ، والخلاف في هذا ليس بنى جدوى في الأحكام ، فالجميع بالنسبة لها متفقون .

مفهوم الحصر :

٣٥١ — مفهوم الحصر هو تخصيص الحكم تخصيصاً لفظياً بحال معينة ، مثل قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » فاللفظ واضح في أن منع الشهادة والحكم بالفسق مقصور على حال عدم التوبة .

وأدوات القصر كثيرة منها : إلا ، ومنها إنما ، ومنها تعريف الطرفين ، كقول النبي ﷺ : « الإنكاح إلى العصباء ، أى أن ولاية الزوج للعصبات وحدهم ، وليس لغيرهم ولاية ، ومنها التقديم إلى آخر الأدوات العربية . وإن التخصيص يفيد بالصيغة السلب والإيجاب - إثبات الحكم للنصوص ونفيه عما عداه .

وأكثر الفقهاء لم يعتبر المناقاة مأخوذاً بالمفهوم ، بل هو مأخوذ من المنطوق ، لأن اللفظ الدال على القصر هو بذاته لا بالمفهوم دالاً على النفي والإثبات ، فإذا قلت الناس أقبلوا إلا علياً ، فقد حكمت بالإقبال على الناس المعهودين ، وحكمت أيضاً بعدم الإقبال على عليٍّ بذات الصيغة لا بشيء خارج .

ولذا أخذ الحنفية الذين منعوا الأخذ بمفهوم المخالفة ، بحكم الحصر ، ولم يعتبروه مفهوماً ، بل اعتبروه منطوقاً .

وقد قرر الزيدية الأخذ بالحصر على أنه مفهوم ، كما أخذوا بمفهوم الغاية والعدد من غير خلاف ، واختلفوا في غيرها .

مرتبة المفهومات :

٣٥٢ — المفهومات عند الزيدية تلي مرتبة النصوص والظواهر للقرآن والسنة المنوارة ، وأخبار الآحاد ، ولكن المفهومات في ذاتها مراتب . أعلاها مرتبة مفهومات القرآن الكريم والسنة المعلومة ، ولا شك

أن المفهومات في ذاتها مراتب فمفهوم الموافقة الذي ألحقه بعضهم بدلالات الألفاظ أقواها . ومفهوم الحصر إرب لم يكن أعلى منه فهو في مرتبته ، ثم مفهومات الغاية والعدد ، ثم مفهومات الوصف والشرط ، لأنها موضع اختلاف عند الزيدية .

ويلى مفهومات القرآن والسنة المتواترة ، أو على حد تعبير الزيدية السنة المعلومة ، مفهومات أخبار الآحاد بالترتيب السابق ، أى أن مفهوم الموافقة والحصر ، والمفهومات المتفق عليها مقدمة على المختلف فيها .

٣٥٣ - وهنا قد يرد اعتراض كيف تؤخر المفهومات عن ظواهر النص ص ، مع أنه من المقررات عند الزيدية أن المفهومات تخصص ألفاظ العموم ، وفوق ذلك هناك اعتراض على التخصيص فإن شرط الأخذ بالمفهوم ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه ، وإنه في حال معارضة عام القرآن أو السنة لمفهوم المخالفة تكبر معارضة دليل أقوى لدليل أضعف ، فكيف يخصه .

والجواب عن ذلك ما قررناه من قبل ، وهو أن التخصيص ليس تقديماً لمفهوم على ظاهر مقدم عليه ، بل هو إعمال للدليلين معاً ، وهو نوع من التوفيق بين دليلين ، ومن المقررات الفقهية أن الأدلة إذا تعارضت قبل أن يتجه الباحث إلى تعطيل أحدها ، يبحث عن طريق للتوفيق بينهما ، ومن التوفيق ، أن يخص الخاص العام ، فإن لم يمكن التوفيق . قدم أقواها ، أو أعلاها مرتبة ، فلا يلتفت إلى كون الظاهر أولى من المفهوم إلا في حال ما إذا لم يمكن التوفيق بينهما ، لأن الإعمال أولى من الإهمال ، وفي جعل أحدهما مخصصاً للآخر إعمال لهما معاً .

٧ - أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتقريراته

٣٥٤ - هذه هي المرتبة السابعة من مراتب الأدلة التي تعتمد عليها الأحكام عند الزيدية ، وقد تأخرت أقواله وأفعاله وتقريراته عن أخبار الآحاد والمفاهيم للأسباب التي ذكرناها في موضعها ، وهي تقتضي تأخر الفعل عن القول في الاستدلال ، أياً كان نوع الدلالة القولية ، سواء أكانت دلالة منطوق أم كانت دلالة مفهوم ، وسواء أكان اللفظ ظاهراً ، أم كان اللفظ نصاً في معناه ، فكل ما يؤخذ من القول مقدم على كل ما يؤخذ من الفعل ، أو التقرير وهذا كله في غير الأفعال التشريعية التي تواترت بياناً لمجمل القرآن ، فإنها تلحق بما تبينه ، وتكون الحجة في مجموعها ، لا في الأفعال وحدها .

والتقريرات أدنى دلالتها للإباحة ، وقد تدل على النذب أو الوحوب إذا اغترن بهما ما يدل على ذلك .

ولقد قسم الفقهاء أفعال النبي ﷺ إلى ثلاثة أقسام :

أولها - أعمال تتصل بالتشريع كصلاته ﷺ وصومه وحجه ، ومزارعته وإقراضه وإغراضه ، فإن هذا النوع يكون شرعاً متبعاً ، ويكون بياناً للقرآن ، ويكون منواتراً مثله فانه يكرن مثل القرآن في حجيته ، وما يكون دون ذلك فمرتبه هي هذه الأخيرة عند الزيدية ، وعلى ذلك تكون أفعال النبي ﷺ التشريعية تسمين :

أحدهما - ما يكون بياناً للقرآن ، وهذه ترتفع إلى مرتبة المبين إذا تواترت .
وثانيهما = أفعال فعلها يدل على إباحتها ، وإذا قامت قرينة تدل على النذب أو الطلب اللازم ، فإنها تكون مندوبة أو واجبة ، وهذه أحكامها عامة .

القسم الثاني - أفعال من النبي ﷺ قام الدليل على أنها خاصة بالنبي ﷺ ، ومن ذلك التزويج بأكثر من أربع .

القسم الثالث — أعمال يعملها النبي ﷺ بمقتضى الجبلة البشرية أو بمقتضى العادات الجارية في البلاد العربية كلبسه وأكله ، وما كان يتناوله من حلال وطريق تناوله ، وغير ذلك ، فهذه أفعال كان يتولاها بمقتضى البشرية ، أو عادات قومه ، ومن الأمور ما هو مختلف فيه من حيث فعل النبي ﷺ ، أكان من قبيل بيان الشرع ، أم من قبيل عادات قومه ، كإرساله لحيته عليه السلام بمقدار قبضة اليد ، فكثيرون على أنه سنة مثبتة ، وزكوا ذلك بأن النبي ﷺ قال : « قصوا الشارب واعفوا اللحى ، فقالوا إن هذا دليل على أن إعفاء اللحى لم يكن عادة فقط ، بل كان من قبيل بيان حكم شرعى .

والذين قالوا إنه من قبيل العادة لا من قبيل البيان الشرعى قرروا أن الأمر لا يفيد اللزوم بالإجماع ، وهو مغلل بمنع التشبه باليهود والأعاجم ، كما فى نص آخر ، أو زيادة فى هذا النص ، لأنهم كانوا يطيلون شواربهم ، ويحلقون لحاهم .

الإجماع

٣٥٥ - المراتب السبعة التي ذكرناها بترتيب المذهب الزيدي متعلقة بأصلين اثنين هما الكتاب والسنة ، فهي مراتب في الدلالات الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة ، إذ كلها ترجع إليهما ، ولا تخرج عنهما ، وقد ذكرناها مرتبات هذا هذا الترتيب ، عند الكلام في القرآن والسنة باعتبارهما الأصلين الذين هما عماد هذا الشرع .

وقبل أن نخوض في بيان الأدلة الاجتهادية التي لا تأخذ من الكتاب والسنة مباشرة ، أو بالأحرى لا تعتمد على النصوص وما يشبهها ، بل تعتمد في الجملة على مقاصد الشريعة - قبل ذلك نتجه إلى بيان الإجماع ، والإجماع قد ذكرنا أن شعبة منه يضعها المجتهد نصب عينيه ، وهي مقدمة على كل أصل من الأصول السابقة ، وهي الإجماع على أمر علم من الدين بالضرورة ككون الصلوات خمساً ، وكيثات الصلاة ، وكالصيام ، والزكاة والحج ، فلا يصح أن يؤدي اجتهاد أيا كان إلى مخالفة واحد من هذه الفرائض ، ومن شعب الإجماع ما هو مؤخر عن النصوص عند الزيدية ؛ ولنبين الإجماع بكلمات موجزة ، تشير إشارات بيّنة ، ولا تفصل .

تعريف الإجماع :

٣٥٦ - يعرف فقهاء الجمهور الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية . وفكرة الإجماع قامت على أدوار ثلاثة عند الجمهور :

أولها - أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم ، وقد كان عمر رضي الله عنه يجمعهم ، ويستشيرهم ويأدهم الرأي فإذا أجمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته ، وإن اختلفوا تدارسوا حتى ينتهوا إلى أمره تفرقه جماعة

الفقهاء منهم وبذلك يكون الأمر مجعاً عليه ، وينال بهذا الإجماع قوة ليست في رأى المنفرد ، وما كانوا يجمعون في الغالب إلا على أمر قد ورد فيه نص .
ثانيها — أنه في عصر الاجتهاد الفقهي كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال يخالف بها ما عليه فقهاء أهل بلده ، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره ، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من علماء الكوفة ، ومالك كان يعتبر ما عليه أهل المدينة حجة وإجماعهم عنده .

ثالثها — أن الفقهاء المجتهدين كانوا حريصين على أن يعرفوا مواضع الإجماع من الصحابة ليتبعوه ، وليحرصوا عليه ولا يخرجوا عنه ، ويجتهدوا في غير الدائرة التي رسمها الإجماع ، فما يكون موضع إجماع يكون الأمر فيه هو الاتباع .
وبهذا الاتجاه الاتباعي صارت المسائل المجمع عليها من المسلمات التي لا تحتاج إلى اجتهاد جديد .

٣٥٧ — هذا نظر الجمهور إلى الإجماع ، والزيدية نظروا هذه النظرة أيضاً ، غير أن عندهم إجماعاً ليس له نظير عند الجمهور ، وهو إجماع العترة ، وهو عندهم إجماع خاص ، ولذلك ينقسم الإجماع عندهم إلى إجماع عام ، وإجماع خاص .

« فالإجماع العام هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في زمن من الأزمان على أمر من الأمور الشرعية ، ^(١) وهذا التعريف يتفق في الجملة مع تعريف جمهور الفقهاء للإجماع ، بيد أن الجمهور إذا استثنينا الإمام مالكاً لا يعترفون إلا بهذا النوع من الإجماع ، ومالك يعتبر إجماع أهل المدينة إجماعاً كما نوهنا من قبل .

والإجماع الخاص إجماع العترة ، وهو اتفاق المجتهدين من العترة « أى آل النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد قالوا إن كلا الإجماعين حجة ، وقالوا إجماع الأمة ، وهو الإجماع العام

(١) الفصول الثلوثية ورقة ١١٨ .

حجة عند الجميع ، وهو قطعى إذا كان متواتراً ، أى ثبت انعقاده من مجتهدى الأمة فى عصر من العصور ، كما تواتر الإجماع فى أصول الفرائض التى أشرنا إليها من قبل .

والعلم بالإجماع المتواتر يفيد العلم الضرورى عن الصحابة ومن يليهم كالأحاديت المتواترة ، ولذا لا يحتاج إلى استنباط ، وقد ذكرنا أنهم يعتبرونه فى المرتبة الأولى من الاجتهاد ، ويلى قضية العقل المبتوتة .

٣٥٨ — وقد تكلموا فى إجماع العترة ، فذكروا أنه موضع اختلاف ، وقد عرفوا من هم العترة الذين ينهقد بهم الإجماع ، فقال صاحب الفصول اللؤلؤية : « واختلف فى إجماع العترة ، وهم الأربعة المعصومون ، ثم أولاد الحسين من جهة الآباء » (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أولها — أن علياً كرم الله وجهه وزوجته فاطمة الزهراء والحسن والحسين معصومون ، وأنهم لا يخطئون فى اجتهادهم ، ولعل هذا القول سرى من الإمامية إليهم ، لأننا لا نجد الإمام زيدا قال إن أحداً معصوم غير النبى المرحى إليه ، وعلى أى حال فهم قصروا العصمة على هؤلاء الأربعة ، ولم ينقلوها إلى غيرهم من الأئمة .

ثانيهما — أنهم لا يعترفون بغير ذرية النبى ﷺ ولا يعتبرون إلا أولاد الظهور .

٣٥٩ — والإجماع سواء أكان خاصاً ، أم كان عاماً ، لا تقتصر حجته على العمليات ، كما قرر جمهور أهل السنة ، إذ أن الجمهور لا يفرضون أن الإجماع يتناول الاعتقادات : ولذا جاء فى تعريفهم للإجماع ما يفيد قصره على الأحكام العملية أما الزيدية فإنهم يرون أن الإجماع لا تقتصر حجته على العمليات ، بل يتعداها

(١) الكتاب المذكور .

إلى العليات إذا اجماع علماء الأمة ، أو علماء العترة على أمر اعتقادي حجة عندهم ، ولهذا جاء في الفصول ما نصه :

« ومعلومه حجة قطعية في العليات كالنص المعلوم »^(١) أى أن الإجماع الذى تواتر سنده ، وثبت وقوعه قطعاً يفيد العلم اليقيني فيثبت به الاعتقاد ، كما يثبت به الحكم الشرعى العملى .

ولكن ليس كل إجماع يفيد العلم الضروى ، فنه ما يفيد العلم الضروى ، وهو الإجماع القولى الذى اتفق على الأخذ به جمهور المجتهدين ، بل انعقد إجماعهم على قبوله إذا ثبت ، ولكن لا بد فيه من التواتر .

أما الإجماع بغير القول فإنه يفيد العلم اليقيني ولكن بالاستدلال والنظر ، وذلك كالإجماع الفعلى أو السكوتى .

إمكان الإجماع :

٣٦٠ - مع اتفاق علماء المسلمين على أن الإجماع حجة إذا انعقد - قد اختلفوا فى وقوعه ، واختلفوا فى إمكان وقوعه ، فمن العلماء من قال إن اتفاق المجتهدين فى عصر من العصور على حكم أمر غير ممكن ، لأن المجتهدين متفرقون فى الأمصار ، والتقاؤهم فى مكان واحد غير ممكن ، واتفاقهم مع تنأى الأمصار وبعد الديار غير ممكن بالأولى ، إلا إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعى ، أو أخبار متواترة ، كإجماعهم على الصلوات ، وعلى استقبال القبلة ، ومكان الكعبة ، وفرضية الصوم ، والزكاة والحج ، وغيرها من الأمور الثابتة بنص قطعى قواه التواتر عن رسول الله ﷺ ، وإن الحجية فى هذه الحال للنص القطعى ، وللأخبار المتواترة ، ولا جدوى فى اعتباره ، لأنه إذا كان الأساس فى اعتباره أن يرفع ما هو ظنى فى مرتبة القطعى ، فإن هذه الأمور قطعية فى ذاتها . ثم من هم هؤلاء

(١) الكتاب المذكور ورقة ١١٨

الذين ينعقد الإجماع منهم ، أهم أهل العصر جميعاً أم هم المجتهدون منهم فقط ، وما حدود هؤلاء المجتهدين الذين ينعقد بهم الإجماع .

وإن الشافعي رضي الله عنه كان يعتبر الإجماع حجة ، ولكنه لا يسلم به إلا في أصول الفرائض النابتة بنص قطعي وبأخبار متواترة ، ولقد تساءل الشافعي عن المجتهدين الذين ينعقد منهم الإجماع ، وجاء في كتاب جماع العلم ما نصه :

« من هم أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة ؟ فقال مناظره . هم من نسبة أهل كل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله ، وقبلوا حكمه ، فيقول الشافعي بعد بجوابه : « ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمنزل صفته من يدفعونه عن الفقه وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أو يفتى ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم . »

ولقد سأله مناظره : « هل من إجماع ، فأجابه « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها ، فذلك هو الإجماع الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئاً يقول : ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق يصدق فيها من يدعي الإجماع . »

ومع ما أثاره من جدل حول الإجماع قرر أنه حجة ، وإن كان كلامه يومئذ أنه لا يمكن أن ينعقد بعد عصر الصحابة وقد اعترف الإمام أحمد بإجماع الصحابة ، ولم يرو عنه أنه اعترف بإجماع غيره .

وجمهور الفقهاء قد قرروا أن الإجماع حجة ، وأنه قد انعقد في مسائل ، وأنه ممكن .

٣٦١ — والزيدية قد اتفقوا على أن الإجماع ممكن عقلاً من الصحابة وغيرهم ، فلا اختلاف عندهم في إمكانه عقلاً ، فلم يقرروا استحالة من بعد الصحابة ،

ولذلك جاء في كتاب الفصول : « والإجماع ممكن عقلا من الصحابة وغيرهم اتفاقا » .

ولا شك أن الإمكان العقلي غير الإمكان العادي ، والشافعي عند ما كان يناظر محادله في إمكان انعقاد الإجماع ما كان أساس الإمكان هو الإمكان العقلي ، وإن العقل يفرض أمورا كثيرة ، قد تبعدها العادة ، أو هي مستحيلة بحكم العادة ، ولذلك نستطيع أن نقول إن الإمكان العقلي لم يكن موضع بحث ، إنما كان موضع البحث هو الإمكان العادي ، بعد تفرق العلماء في الأمصار .

ولقد اختلف فقهاء الزيدية بعد اتفاقهم على إمكانه عقلا في عصر الصحابة وبعدهم - في وقوعه ، وكان اختلافهم على ثلاثة أقوال :

أولها - أنه وقع في عصر الصحابة ومن جاء بعدهم ، وعلى هذا الرأي أكثر أئمة الزيدية ، وهو منطقي مع مذهبهم ، لأن من مذهبهم أن إجماع العترة إجماع خاص إذا ثبت بطريق موثر أفاد العلم اليقيني ، وإجماع العترة ، ممكن الوقوع عقلا ، وعادة ، ولا ترد عليه الفروض التي فرضها الشافعي .

ثانيها - أن الإجماع لم يقع لا في عهد الصحابة ولا في عهد من العهود التي جاءت بعده ، ولا شك أن ذلك القول إنما هو في غير أصول الفرائض التي يعد إنكارها . إنكاراً لأمر علم من الدين بالضرورة .

ثالثها - أن الإجماع الذي وقع هو إجماع الصحابة ، ولم ينعقد إجماع بعدهم ، وهذا الرأي يتفق مع ما أثر عن الإمام أحمد رضي الله عنه .

شروط الإجماع :

٣٦٢ - قد اشترط جمهور الفقهاء لا انعقاد الإجماع ، أن يتفق المجتهدون في عصر على رأي واحد لا يختلفون فيه ، فلا ينعقد الإجماع إذا وجد مخالفون ، وقد قال ذلك القول الأئمة من الزيدية ، ولكن اعتبروا خلاف واحد أو اثنين .

لا ينقض الإجماع ، لأن ذلك يعد منهم شذوذاً ، ولكن اعتبار هذا من الإجماع هو نوع من التساهل عندهم ، ولذا جعلوه في آخر مراتب الإجماع عندهم .
ولقد قال بعض العلماء إنه يشترك لتمام الإجماع أن ينقرض المجتهدون الذين أجمعوا ، فلا يقال إن الإجماع قد انعقد إذا كان لا يزال بعض المجتهدين الذين أجمعوا على قيد الحياة ، وإن ذلك الشرط يؤدي إلى أن أحد المجتهدين له أن يرجع عن رأيه ، وإذا رجع انتقض الإجماع ، وإن أهل العصر الذي انعقد فيه الإجماع لا يلزمون به ، ويلزم به القابلون .

ولكن الأكثرين على أن ذلك ليس بشرط . وذلك معقول في ذاته ، لأنه إذا كان لا يلزم به الذين اشتركوا فيه وعرفوا وجهه وما يستند عليه ، فأولى ألا يلزم به غيرهم ، وإلا كان القابلون ملزمين تقليداً وليس اجتهاداً .

وعلى هذا الرأي الأخير كثرة الفقهاء من الزيدية ، فإنهم لا يشترطون لانعقاد الإجماع انقراض العصر ، ولذا جاء في الفصول اللؤلؤية : « لا يشترط في الإجماع انقراض العصر » .

أنواع الإجماع :

٣٦٣ — يقسم الفقهاء الإجماع إلى ثلاثة أقسام ، وهي تكون مراتب الإجماع عند الجمهور :

أولها — الإجماع الصريح ، وهو أن يصرح كل واحد من المجتهدين بقبول الرأي الذي انعقد عليه الإجماع ، وقد فسره الشافعي بقوله : « لست تقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبدأ إلا قاله لك » .

وهذا النوع من الإجماع حجة قطعية باتفاق الفقهاء ، ومنهم الزيدية ، ولم يختلف فيه أحد ، وإن كان ثمة اختلاف فهو في وقوعه ، لا في أصل حجته ، وقد أشرنا إلى الخلاف في ذلك .

١٦٤ — والقسم الثاني : الإجماع السكوتي ، وهو أن يذهب واحد أو جماعة من المجتهدين إلى رأى ويعرف في عصرهم ، ولا ينكره أحد ، ولم يعتبر الشافعى الإجماع السكوتي ، وقد خالف الشافعى في هذا كثيرون من الفقهاء ، فقد قال فريق^(١) إنه إجماع ، ولكنه في المرتبة دون الإجماع الصريح ، بحيث إذا تعارضا

(١) دليل من لا يعتبر الإجماع السكوتي حجة شرعية يقوم على عنصرين :
أولها — أنه لا ينسب لساكت قول ، فلا يحمل مجتهد تبعة رأى لم يقله ، وإذا اعتبرنا السكوت إجماعاً فقد حملنا ساكتاً كلاًماً لم يقله .

الثاني — أنه لا يصح أن يعتبر السكوت موافقة ، لأن السكوت يحتمل أن يكون للوافقة ، ويحتمل أن يكون السكوت لأنه لم يكون لنفسه رأياً ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى رأى قاطع ، ويحتمل أنه كون رأياً ، ولكن فضل التروى ، ويحتمل أنه لم يرد أن يصادم المجتهد الآخر برأى مخالفه ، لاعتقاده إن كل مجتهد مصيب ما دام الأمر موضع نظر ، ويحتمل أنه مع جزمه بحكم مخالف للرأى المعلن . قد سكت خشية ومهابة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يعتبر السكوت حجة على اعتناق الرأى .

وحجة من قال إن الإجماع السكوتي إجماع يقوم على ما يأتى :

(أ) أن السكوت فى ذاته لا يعد حجة إلا بعد التروى والتفكير ، فإذا سكت بعد ذلك فهو سكوت فى موضع البيان ووقته ، والسكوت فى موضع البيان بيان .

(ب) أن النطق من كل أهل الفتوى متعذر غير معتاد ، بل المعتاد فى كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم الباقون . .

(ج) أن السكوت بعد العرض والتروى والتفكير يعد من المجتهد حراماً إذا كان يخالف ذلك ، وفرض الخير فيه يجعلنا نعتبر سكوته رضا وأحتمال المخالفة مع السكوت احتمال غير ناشئ عن دليل ، بينما الموافقة قامت عليها تلك الدلائل المبينة .

(د) حجة من قال إنه حجة وليس بإجماع هو أن حقيقة الإجماع لم تتوافر فيه ، ولكنه حجة لرجحان الموافقة عند السكوت على المخالفة .

قدم عليه ، وهناك رأى ثالث ، وهو أنه يعتبره حجة ، ولكن ليس إجماعاً بالمعنى الاصطلاحي المتفق عليه .

والزيدية يعتبرون الإجماع السكوتي إجماعاً ، ويقول في ذلك صاحب الفصول : « معلومه (أى منواتره) حجة قطعية في العمليات ، كالنص المعلوم ، وينعقد بالقول أو الفعل أو الترك ، أو السكوت مع الرضا »^(١) .

وإن هذا الكلام يدل على أن الإجماع عندهم ، له شعب أربع :
أولاهـا — أن يكون بالقول ، وهو ما ذكرناه ويسميه جمهور الفقهاء الإجماع الصريح .

والثانية — ما يكون بالفعل ، أى ما يثبت أن المجتهدين جميعاً قد فعلوه ، فإنه يكون دليلاً على الإباحة على الأقل ، وإن فعل على وجه الذنب كان دليلاً على أنه مندوب ، وإن كان الفعل على وجه الفرضية كان فرضاً .

والثالثة — الإجماع على الترك ، وهو دليل على عدم اللزوم إن فعلوه على ذلك الوجه ، وعلى التحريم أو الكراهة ، إن كان كذلك ، وهنا نجد أنه لا بد من قرينة من القول تدل على وجه الفعل المجمع عليه ، أو الترك المجمع عليه ، ولكن يظهر أن هذه القرينة القولية لا يشترط أن تكون منهم جميعاً ، وإلا كان إجماعاً قولياً .

والشعبة الرابعة — هى السكوت ، ويلاحظ أنه يشترط أن يكون الإجماع السكوتي مبنياً على الرضا ، ألا يثبت أن هناك إكراهاً ولا ما يشبه الإكراه ، بأن يكون معلن الرأى حاكماً تخشى سطوته غير العادلة .

ولكن أيشترط الزيدية ثبوت الرضا بالفعل ، أم يشترط ألا يقوم دليل على الإكراه ، يظهر أن الثانى هو المراد ، لأنه لو اشترط الرضا الصريح لكان إجماعاً قولياً ، وخرج عن كونه إجماعاً سكوتياً .

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة ١١٨ .

٣٦٥ — والقسم الثالث من الإجماع عند الجمهور أن يختلف الفقهاء في عصر من العصور على جملة آراء ، فلا يصح أن يأتي مجتهد برأى يناقض آراءهم جميعاً ، إذا كان هناك مع الاختلاف اتفاق على أصل ، كاختلاف الصحابة في ميراث الجد مع الإخوة ، فبعضهم ورث الإخوة معه ، بشرط ألا يقل عن الثلث ، وبعضهم ورثهم معه بشرط ألا يقل عن السدس ، وبعضهم ورثه ومنع الإخوة والأخوات ، فلا يصح أن يقول مجتهد إنه لا يرث ، لإجماعهم على أصل الميراث .

وإن بعض العلماء يعد ذلك النوع من الإجماع في قوة الإجماع السكوتي .
ويلاحظ أن الزيدية يعتبرون هذا النوع إجماعاً ، ولكنهم لا يعدونه في مرتبة الإجماع الصريح ، وقد جاء في الفصول : « إذا اختلفت الأمة على قولين لا يجوز إحداث ثالث » .

سند الإجماع :

٣٦٦ — لا بد للإجماع من سند ، لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام ، ولكنهم يستنبطون ويتفقون على وجه من وجوه الاستنباط ، لأن إنشاء الشرع لله سبحانه وتعالى ، وليس لأحد سواه ، ولقد كان الصحابة في المسائل التي أجمعوا عليها يبحثون عن سند يعتمدون عليه ، وإجماعهم على ميراث الجدة اعتمد على خبر المغيرة بن شعبة الذي قال فيه إن النبي ﷺ قد ورثها ، وقد وجد من شهد مع المغيرة وقال مثل قوله .

وقد اتفق العلماء على وجوب أن يكرن له سند ، ومثل ذلك عند الزيدية ، ولقد جاء في الأصول : « قال أئمتنا والجمهور ليس لهم أن يجمعوا جزافاً ، بل لا بد من سند ، والمنواتر مستند قطعاً ، وغير المنواتر مستند في الأظهر » (١) .

وقد اتفق الجمهور مع الزيدية على جواز أن يكون المستند كتاباً أو سنة ، وقد اتفقوا على أنه يجوز أن تكون السنة التي تروى بطريق الأحاد مستنداً للإجماع ، قرر ذلك الجمهور كما رأينا في إجماع الصحابة على توريث الجدة ، فقد كان راوى السند واحداً ، أو اثنين ، ولم يرتفع الأمر إلى التواتر ، وقد قال الزيدية : إن ذلك هو الأظهر ، وخبر الأحاد - ولو أنه ثلث - يرفعه الإجماع إلى مرتبة القطعى .

٣٦٧ — ولكن قد اختلف علماء الأصول في كون القياس يصلح أن يكون مستنداً للإجماع ، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال :

أولها — منع أن يكون القياس مستنداً للإجماع ، لأن أوجه القياس مختلفة ، وإذا كان القياس قد بنى على أوصاف تكون مناسبة للحكم فإن أنظار الناس تختلف فيها اختلافاً بيناً ، فلا يبنى عليه إجماع ، ومن جهة ثانية ، فإن أصل حجية القياس ليست أمراً مجمعاً عليه ، فكيف يكون أصلاً للإجماع .

وفوق هذا لم يرد عن الصحابة أنهم أجمعوا على حكم شرعى كان مستنده القياس ، وإجماعهم على ميراث الجدة لم يكن مبنياً على قياس ، وإجماعهم على منع تقسيم الأراضى مع الغنائم لم يكن مبنياً على قياس ، بل كان مبنياً على نص قرآنى ، وهو قوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ، » .

ولا يصح أن يمتنع بإجماعهم على اختيار أبى بكر ، ولا على قتال أهل الردة ، ولا بإجماعهم على جمع القرآن ، ولا باتفاقهم على إرسال الجيوش إلى فارس والشام . فإن هذه تنفيذات عملية ، وليست أحكاماً تشريعية ، وفرق بين الاتفاق على تنفيذ أمر عملى يتعلق بإدارة الدولة ، والإجماع على حكم تشريعى ، فإن الحكم التشريعى يمتد أثره إلى الذين يخلفونهم ، ويطبق فيهم ، أما الأمور الإدارية والتنظيمية

والتنفيذية فالاتفاق عليها لا يسمى إجماعاً .

ويظهر أن الزيدية يعتبرون الاتفاق على تنفيذ الأمور العملية من الإجماع ، وقد ذكروا الاتفاق على قتال المرتدين من ضمن مسائل الإجماع .

٣٦٨ — الرأي الثاني — يقول إن القياس بكل أنواعه يجوز أن يكون مستنداً للإجماع ، لأنه - شرعية تعتمد على النصوص إذ هو حمل على النص ، فإذا انعقد الإجماع على أساسه فهو إجماع يعتمد على نص شرعي ، وهو ما بني الحكم في القياس عليه ، وعلى هذا لا يكون ذلك إنشاء لحكم شرعي من المجتمعين .

الرأي الثالث — أن القياس إذا كانت علته منصوفاً عليها ، أو كانت ظاهرة غير خفية ، بحيث لا يحتاج البحث عنها إلى نظر وتمحيص ، فإنه ينعقد به الإجماع ، وإن كانت العلة خفية وغير منصوص عليها فإنه لا ينعقد به إجماع . والزيدية يقررون أن القياس يصح أن يكون مستنداً للإجماع . ولم يفرقوا بين قياس علته منصوص عليها وقياس علته خفية .

والحق في هذه القضية ، أن نقول ، إننا نرجع إلى وقائع الإجماع على حكم شرعي في عصر الصحابة ، فإن وجدنا إجماعاً اعتمد على القياس فالأمر ظاهر ، ولكن لا نظئهم أجمعوا بناء على قياس ، وإلا فالبحث في ذلك نظري ، وليس له جدوى عملية .

إجماع العترة :

٣٦٩ — إن الزيدية تتفق أقوالهم في الإجماع مع أقوال الجمهور ، فما هو موضع اتفاق عند الجمهور موضع اتفاق عندهم أيضاً ، وما يختلف فيه الجمهور يصادف قول الزيدية أحد الأقوال المختلف فيها .

ولكنهم يخالفون الجمهور في الأخذ بإجماع العترة ، وقد قال بحجية إجماعهم الأكثرون

منهم ، ولم يتفقوا عليه ، وحجة من قالوا إن إجماع العترة يلزم الأخذ به - تقوم على نص من القرآن ، ونص من الحديث ، قد أولوهما بما يتفق مع رأيهم .

أما نص القرآن فهو قوله تعالى مخاطباً آل النبي ﷺ : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، فالنص صريح في أن مجموعهم مطهر عن الرجس ، والخطأ من الرجس ، فمجموعهم منزّه عن الخطأ ، وإن وقع الخطأ منهم فمن الآحاد ، لا من الجماعة ، وبذلك يكون إجماعهم حجة متبعة .

وأما السنة فقد فقد رووا في فضل آل البيت حديثين أولوهما بتنزه أهل البيت عن الخطأ في مجموعهم ، وإن كان احتمال الخطأ ثابتاً في آحادهم .

الحديث الأول ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي » وهذا يفيد أن اتباع العترة فيما تجمع عليه مانع من الضلال ، وذلك يفيد أن إجماعهم حجة ، ولكن الجماعة تروى الحديث على وجه آخر ، فتروى الحديث كلمة : « سنتي » بدل عترتي أهل بيتي .

الحديث الثاني ما رووه من أن النبي ﷺ قال : « أهل بيتي كسفينة نوح من ركب فيها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » ، وهذا يفيد أن اتباع آل البيت فيه النجاة ، ومؤدى ذلك أن يكون إجماعهم حجة ^(١) .

مراتب الإجماع عند الزيدية :

٣٧٠ — للإجماع عند الزيدية مراتب سبع ، وهما هي ذى مرتبة من أقواها إلى أدناها .

المرتبة الأولى — ما أجمع عليه السلف والخلف ، ولم يعلم فيه خلاف ،

(١) هذان الدليلان مأخوذان من معيار العمول في علم الأصول مخطوط بدار

كأصل الفرائض ، وكعدد ركعات الصلوات وموافقتها وكشرعية الزكاة ، والصوم والاح ، والقبلة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يعرف فيها مخالف من السلف ولا من الخلف وقد قال صاحب الفصول في هذا الإجماع : « إنه عزيز لا يوحده إلا فيما علم بضرورة الدين » :

وهذه المرتبة هي التي يقدمها العلماء على كل اجتهاد ، إذ أنها متواترة بالإجماع عن النبي ﷺ ، وقد ذكرنا أنها تقدم على الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة ولو كانت متواترة .

هناك يتوارد سؤالان :

أولهما — لماذا قدم ذلك النوع من الإجماع عن استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ؟ ونقول في الجواب عن ذلك إن هذه الأمور أركان الإسلام ، وعماده ، ولا يتصور قيام الدين من غير الإيمان بها ، ويجب أن تكون كل نصوص الدين في إطارها الثابت المحكم الذي لا يقبل تغييراً ولا تبديلاً ، ويجب أن يكون تخريج المجتهد لهذه النصوص في دائرة هذه المسلمات التي هي الدائرة الإسلامية الكبرى .

والسؤال الثاني — كيف يقدم الإجماع ، ولو كان على هذه الصورة على النصوص ، والجواب عن ذلك إن هنا ليس تقديماً لإجماع مجرد على النصوص ، بل تقديم إجماع مبني على معاني النصوص والسنة العملية القاطعة ، فهو في معناه تقديم لنصوص مجمع على معناها ، على نصوص قابلة للاستنباط ، على أنه لا توجد نصوص في الكتاب ، والسنة المتواترة تعارض هذا الإجماع المبني على نص متواتر ، متفق على معناه ، ويستمد من البيان العملي للنبي ﷺ .

٣٧١ — المرتبة الثانية — من الإجماع ، وهي ما انفرد به السلف ، وانقرض عصرهم ، وهذه المرتبة هي إجماعات الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وهي تلي بلا ريب في حجيتها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإن كان الثابت قطعاً أن الصحابة لا يمكن أن يجتمعوا على أمر فيه مخالفة لرسول الله ﷺ فيما روى

من سنته المتراثرة ، وكذلك لا يمكن أن يجتمعوا على أمر يخالف صريح النصوص القرآنية ، فهم ليسوا مبتدعين ، ولكنهم متبعون .

٣٧٢ — والمرتبة الثالثة — هي ما انفرد به السلف ، ولم ينقرض العصر ، فإن انقراض العصر ، وإن لم يكن شرطاً في الإجماع عند الزيدية ، ينزل عدم الانقراض مرتبته إلى مرتبة أدنى ، فإن انقراض السلف بمجمعين على أمر يقوى معنى الإجماع ويتبته ، ولا يجعل احتمالاً قط للرجوع ، واحتمال الرجوع من شأنه أن يضعف مرتبة الإجماع ، ولذلك كان هذا الإجماع أضعف من سابقه ، والكلام في هذا كلام نظري ، لأن اجتهاد الزيديين جاء بعد انقراض عصر الصحابة — فلا محل لوقوع إجماع من السلف لم ينقرضوا من بعد عقده —

٣٧٣ — المرتبة الرابعة — إجماع السلف على أمر افترقوا فيه أولاً ، وبعد أن افترقوا على آراء مختلفة انتهوا فيه إلى الإجماع على رأى واحد ، كما حدث عندما انقسم الصحابة في قسمة الأراضي المفتوحة بين الجند الفاتحين ، فقد اختلفوا على رأيين : رأى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى كان يمنع القسمة ، والرأى الثانى رأى أكثر الصحابة من الجند وهو يوجب قسمة الأراضي بين الفاتحين ، وبعد أن تلا عليهم عمر قوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى » إلى آخر الآية — انتهوا إلى رأى واحد ، وهو منع قسمة الأرض ، وجعلها تحت يد رئيس الدولة في حكم الأرض الموقوفة على المصالح الإسلامية ، ويديرها ولى الأمر باعتباره القائم على مصالح المسلمين .

وإن اختلاف السلف ابتداء يجعل لأحد الرأيين موضعاً من الحق ، وإن انعقد الإجماع من بعد ذلك على خلافه ، ولذلك كان هذا الاجماع أنزل رتبة من سابقه .

٣٧٤ — والمرتبة الخامسة — ما افترق فيه الصحابة على تولين ، وانقرض العصر ، ولم يحدث انعقاد إجماع على أحد الرأيين ثم جاء التابعون من بعد ذلك ، وأجمعوا على أحد الرأيين ، وتركوا القرل الآخر ، فإن ذلك الإجماع قد وجد

فيه احتمال الخطأ بافتراق الصحابة على هذين الرأيين ، وإجماع التابعين بعد ذلك لا يمنع ذلك الاحتمال ، وقد كانت هذه المرتبة أدنى من سابقتها ، لأن حسم الخلاف في عصر الصحابة كان بإجماعهم ، فهو إضعاف لاحتمال الخطأ في عصرهم بما قد يستفاد منه إبطال الرأي الأول ، بخلاف إجماع التابعين بعد أن أصر الصحابة على الاختلاف ، فإن احتمال الخطأ لا يوجد ما يضعفه في عصر الاختلاف نفسه .

٣٧٥ — المرتبة السادسة — هو الإجماع السكوتي ، وهو ما اُفتي فيه بعض المجتهدين برأى وسكت الباقيون ، وقد علمت أن هذا إجماع عند الشيعة الزيدية ، واسكنه في هذه المرتبة ، لأن احتمال مخالفة الساكت قائم ، فانهقاد الإجماع في ذاته قد دخله الاحتمال ، ولذلك نزل هذا الإجماع إلى المرتبة السادسة .

ويظهر أن مثله إذا اختلف المجتهدون في عصر غير عصر الصحابة على رأيين أو ثلاثة ، ولم يتفقوا على واحد منهما ، فإنه لا يجوز مخالفة ذلك واعتباره إجماعاً إذا كان ثمة قدر مشترك متفق عليه ، كما قررنا في مسألة الجد ، وقد قرر الفقهاء المجتهدون أن ذلك في مرتبة الإجماع السكوتي ، ولم نجد من فقه الزيدية ما يعليه عن مرتبة السكوتي أو ينزله عنه ، والذي يتقدم عليه هو اختلاف الصحابة على رأيين ، من حيث إنه لا يجوز إحداث ثالث .

٣٧٦ — المرتبة السابعة من مراتب الإجماع ما اتفق عليه أهل العصر ، إلا واحداً أو اثنين ، وقد قررنا أن ذلك ليس بإجماع على وجه التحقيق ، ولكنهم قد تسامحوا واعتبروه إجماعاً ، وأنزلوه إلى هذه المرتبة الأخيرة (١) .

طرق معرفة الإجماع :

٣٧٧ — لم ينظر الزيدية إلى قطعية الإجماع في المراتب السابقة من ناحية

(١) هذه المراتب السبع قد أخذناها من الفصول اللؤلؤية ووضعناها راجع ورقة

انعقاده فقط ، بل من ناحية طريق ثبوته ، فالقطعية في الإجماع تعتمد على أصليين قائمين :

أحدهما — انعقاده من حيث أنه يقطع احتمال الخطأ ، تطبيقاً لما أثر عن النبي ﷺ من أنه قال : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » . والأصل الثانى من ناحية نقله وطريق معرفته . وقد رتب الزيدية طريق معرفته على مراتب ، كما رتبوا ذات انعقاده على مراتب ، وهما هي ذى :

المرتبة الأولى — أن يثبت الإجماع بالمشاهدة ، وهذا يتحقق فى الأمور التى أجمع عليها السلف والخلف ، كما نرى فى إجماع أهل القبلة على أصول الفرائض ، التى لم يفترق فيها ، وهذا هو الإجماع فيما علم بضرورة الدين ، وبموضوع هذا الإجماع تتميز الحقائق الإسلامية ، وتقوم أركان الإسلام .

والمرتبة الثانية — النقل عن كل الأمة ، بالقول أو بالفعل ، بحيث يتواتر خبر الإجماع تواتراً من جميع المسلمين ، وهذا كالمرتبة السابقة ، لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعينة ، ولذا قرر العلماء أن التواتر يفيد العلم الضرورى ، كالعلم بالمحسوسات ولذا لا يحتاج إلى نظر واستدلال فى إثبات موضوعه .

والمرتبة الثالثة — أن ينقل بعض الأمة خبر الإجماع وتواتره ، ويسكت الباقيون فلا يعارضوا ، وهذه مرتبة دون المرتبتين السابقتين ، وإن كانت تفيد القطع لمعنى التواتر .

والمرتبة الرابعة — أن يعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه ولا ينكر أحد ورود الإجماع .

والمرتبة الخامسة — وهى الأخيرة أن يثبت الإجماع بخبر آحاد ، ولا يكون مشهوراً ولا معلناً .

وقد قالوا في المرتبة الأخيرة إن الإجماع في هذه الحال يكون حجة ظنية ، لأنه روى بطريق ظي ، فالظنية جاءت من سنده ، ولم تجيء من موضوعه ككل أخبار الآحاد ، فإن الظنية جاءت من الرواية لا من ناحية المروى ذاته (١) .

مخالفة الإجماع المتواتر :

٣٧٨ — بقرر الزيدون أن مخالفة الإجماع الذي ثبت بأخبار الآحاد تصح إذا كان مبنياً على اجتهاد بأسناد أقوى من سند الإجماع ، أما مخالفة الإجماع المتواتر ، فإنها فسق ، فقد جاء في معيار العقول : « مخالفة الإجماع المتواتر فسق ، واستدل على فسقه بقوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا ، وقد نسب الفخر الرازي وغيره إلى الشافعي أنه استدل بهذه الآية على حجية الإجماع ، ووجه الاستدلال بها أنه ثبت منها أن اتباع غير المؤمنين حرام ، لأن من يفعل ذلك يشاق الله ورسوله ، ويصله الله جهنم ، وساءت مصيرا ، وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما فهو فسق ، ويكون اتباع سبيلهم واجبا ، ومن يخالفهم ويقرر نقيض رأيهم لا يكون متبعا لسبيلهم ، فإذا قالت الجماعة المؤمنة : هذا حلال - يكون غير متبع سبيلها من يقول هذا حرام .

وقد ناقش الغزالي في كتابه المستصفى حجية هذه الآية في إثبات الإجماع . وقد قال في حجج الإجماع كلها عامة وهذه الآية خاصة : « هذه كلها ظواهر نصوص ، لا تنص على الفرض ، بل لا تدل دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا . فإن هذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ما تمسك به الشافعي . . . والذي نراه أنها ليست نصا في الوجوب ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقا تل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بالمشاقة حتى ينضم إليها عدم متابعتها

سبيل المؤمنين في نصرته والقرب منه ، والالتقياد فيما يأمر به .
وفي الحق إن هذه الآية ليس موضوعها من يخالف الإجماع في رأى أو فكرة ،
إنما موضوعها الذين لا يوالون جماهير المؤمنين ، ويشاقون الله ورسوله ، أى يكون
في شق والرسول في شق ، ويوالون غير المؤمنين ، ولا صلة لها بالإجماع ،
ولكن شاع الاستدلال بها لحجية الإجماع ونسب الاستدلال للشافعى ، ولكن
لم نجده قد استدل بها لاثبات اجماع لا في الرسالة ولا في الأم ، والزيدية قد سايروا
جمهور الأصوليين في الاستدلال بها ، وفيها ما بينه الغزالي ، ووضحناه .

ومهما يكن من وجه الاستدلال فإن الزيديين اعتبروا مخالفة الإجماع المنواتر ،
سواء أكان إجماعا علما أم كان إجماعا خاصا - فسقا ، لأنه خروج على الجماعة
المؤمنة ، والفسق عند الزيدية كما ورد عن الإمام زيد نفسه يخرج الشخص من زمرة
المؤمنين ، وإن كان لا يدخله في زمرة الكافرين ، بل يكون في منزلة بين المنزلتين ،
ويدخله النار . وقتا يكفي لتطهيره عما ارتكب ، وكل هذا إذا كان موضع الإجماع
عمليا ، أما إن كان اعتقاديا فهو كافر .

فتوى الصحابي

٣٧٩ — انتهينا من الكلام في الإجماع عند الزيدية إلى إن الزيدية يتفقون مع الجمهور على أن الصحابة إذا اتفقوا على رأى كان إجماعهم حجة ، واتفقوا مع الجمهور أيضاً على أن الصحابة إذا اختلفوا على رأيين ، وانقرض عصرهم على هذا الاختلاف لا يسوغ أن يخالف القولين من يحىء بعدهم ، بل لا بد أن يختار من بينها ولا يخرج عنها ، كذلك كان يفعل أبو حنيفة ، وكذلك كان يفعل الشافعى ، ولقد قال فى الأم برواية الربيع ، وهى الكتاب الجديد : « إن لم يكن فى الكتاب والسنة صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم ، ثم كان قول أبى بكر أو عمر أو عثمان ، إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ، ولقد روى عن أبى حنيفة مثل ذلك ، فقد روى عنه أنه قال : « إن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة ، آخذ بقول من شئت ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم . »

٣٨٠ — كل هذا يتفق مع رأى الزيدية ، ولكن إذا لم يعرف إلا قول واحد ، فإننا نجد الفقهاء من الجمهور يأخذون به ، وينتهى هذا إلى أن قول الصحابي حجة ما دام قد روى بسند صحيح عن ذلك الصحابي ، فهل يتفق هذا مع رأى الزيدية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول إن رأى على من بين الصحابة حجة عند الزيدية بالاتفاق لا يسوغ لأحد منهم أن يخالفه ، لأنه معصوم كبقية الأربعة المعصومين ، وهم على ، وفاطمة الزهراء ، والحسن والحسين ، وإنه ليعتبر رأى أى واحد من هؤلاء حجة عند الزيدية .

أما غيرهم فهل قوله المنفرد يعد حجة يجب الأخذ بها نجد نصوص كتب

الأصول عندهم تقول إن قول الصحابي ليس بحجة ، والأقوال التي يذكرونها في هذا ثلاثة وهي أقوال في الفقه كله وليست عندهم^(١) :

أولها - أن قول الصحابي ليس بحجة ، وهذا رأى الزيدية ، ولم يذكر فيه صاحب كتاب « معيار العقول » في علم الأصول ، خلافاً عندهم ، وظاهر القول أنه متفق عليه عندهم .

وثانيها - أنه ليس بحجة على الصحابي ، وهو حجة على غيره ، وذلك القول يتفق مع الجمهور ، لأن السبب الذي سوغ الأخذ بقول الصحابي كونه صحابياً شاهد وعائناً ، وتلقى تبليغ الرسالة من النبي ﷺ ، وهذا يجعل لكلامه وزناً ليس لغيره ، وذلك الوصف يوجد في كل صحابي .

وثالثها - أن قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً ، ولكن لا بد أن يكون الصحابي صاحب رأى فقيهاً ، والآخر غير فقيه ، فقول عمر يجب أن يأخذ به أبو هريرة ، مثلاً ، ولكن لا يجب على عليّ وابن مسعود وابن عباس أن يأخذوا به ، لأنهم مجتهدون مثله ، وقد أثر عن علي مخالفته لعمر ، ومخالفة ابن عباس لعلي ، ولابن مسعود ، وزيد بن ثابت لعلي ، وغير ذلك .

٣٨١ - والزيدية كما ترى يرون أن قول الصحابي إن لم يصادف إجماعاً عليه على أي شكل كان الإجماع لا يعد حجة ، أي عند الانفراد بالرأي لا يكون حجة ، لأن مؤدّى ذلك أن يكون قوله في ذاته سنة تتبع ، مع أنه قد يكون مخطئاً في النقل عن الرسول ، وقد يكون مجتهداً ، وأخطأ ، وقد رأينا كيف كان يخطئ الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وينبهه إلى الصواب من دونه علياً وفضلاً وصحبة لرسول الله ﷺ ، وإنه لو كان قول الصحابي حجة في ذاته من غير نظر إلى مستنده ودليله ، لكان كل صحابي ملزماً بقول غيره ،

(١) معيار العقول ورقة ٩٦ .

وإن الاختلاف بينهم كان قائماً . ويتجادلون ، ويستدلون ، وقد يشتُمرون من بعد على الاختلاف .

وإن ما ساقه الجمهور لا يكفي لإثبات حجية قول الصحابي في نظر الزيدية ، فمن أقوى ما احتجوا ، ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، وكذلك ما روى من أنه قال ، قال رسول الله ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي ، .

وإن الحديثين وإن صحا لا يدلان في نظر الزيدية على وجوب اتباع الرأي ، ولكن وجوب الاقتداء أو السير على سنتهم ، والاقتداء بهم يقتضي الاجتهاد ، كما اجتهدوا ، واتباع سنتهم يكون بالبحث والدراسة ، كما بحثوا ودرسوا ، لا بمجرد اتباع الرأي ، أو التقليد من غير نظر إلى الدليل ، على أن رأى الخلفاء من بعد النبي ﷺ يكون معلناً مشهوراً عادة ، فإذا لم يعرف له مخالفه يكون داخلاً في شكل من أشكال الإجماع .

٣٨٢ — هذا قول الزيدية في قول الصحابي المنفرد بالرأي ، وزيد أن ننظر إلى مقدار الخلاف بينهم وبين علماء الأصول عند الجمهور ، وإنا عند الفحص نجد الاختلاف محدوداً في موضع واحد ضيق غير متسع .

وذلك أن قول الصحابي الذي ينفرد به ولم يعلم قول غيره ، فلم يعلم أنه مخالف أم ليس له مخالف قسماً :

أحدهما — أن يكون قول الصحابي مشهوراً معلناً ، ولا يعلم له مخالف ، وفي هذه الحال يقول الزيدية إنه يتبع قول الصحابي ، وذلك نوع من أنواع الإجماع ، ومرتبة من مراتبه ، وهو المرتبة السادسة ، فإنها تعتبر من الإجماع مكوت المجتهدين عن قول يعلم ، ولم يعرف له مخالف ، فهو حجة بلا خلاف عندهم ، ولكن على أنه إجماع ، لا على أنه قول صحابي ، ومهما يكن من السبب فهو حجة .

القسم الثانى — قول صحابى لم يعرف ولم يظهر ولم يشتهر فى عصر الصحابة حتى يعلم مخالفه ، أو يتبين سكوت الصحابة عنه مما يدل على رضاهم به ، أو على الأقل عدم إنكارهم ، وهذا يرفضه الزيدية ، وإنه لقليل أن يروى عن الصحابة قول واحد لم يعرف ويشتهر حتى يعد إجماعا ، وإذا روى رأى بهذا الشكل ، فإن بعضه يكون فيها كلام ، وقد يرد بضعف سنده ، لا لأنه قول صحابى .
وعلى ذلك لا يكون هذا الخلاف بين الزيدية والجمهور واسع المدى ، بحيث يكون بين النظرين شقة كبيرة لا تمكنهما من الالتقاء .

٧ - القياس

٣٨٣ - ذكرنا ترتيب أصول الاجتهاد عند الزيدية ، وقد كان الإجماع المتواتر المعلوم أولا - لأن المسائل المجمع عليها على هذا النحو هي إطار الإسلام الذي لا يصح لأحد من المسلمين أن يخرج عنها ، وقد بينا ست مراتب كلها تقوم على الفهم من الكتاب والسنة ، وقد ذكرنا بعد هذه المراتب الإجماع الذي يحىء بعد الكتاب والسنة ، لأن أكثر أشكاله متأخرة في الاستنباط من الكتاب والسنة ، وإن تقدم على الاجتهاد منها ، لا عليهما - الإجماع في أصول الفرائض على ما بينا في صدر كلامنا على الأصول ، وقد تكلمنا على أقوال الصحابة لما لها من صلة بالإجماع .
والآن ننتقل إلى الكلام في الاستنباط الذي لا يؤخذ من ذات النصوص ، وإن كان يحمل عليها .

٣٨٤ - يأخذ الزيدية بالقياس على أنه أصل من أصول الاستنباط ، وكتب الأصول عند الزيدية ككتب الأصول عند الجمهور تذكر الخلاف في شأنه ، ثم تنتهي إلى تقريره .

ولقد جاء في معيار العقول تعريف القياس ، ثم اختلاف العلماء في تعريفه ، ثم اختلافهم في الاحتجاج به ، فقال في تعريفه : « القياس في اللغة هو التقدير ، وفي الاصطلاح ، حمل الشيء على الشيء لضرب من الشبه ، وقال ابن الحاجب مساواة فرع لأصله في علة حكمه ... » والتعريف الذي ارتضاه ، هو « أنه إثبات حكم أمر لغيره لشبه بينهما » .

وهذا التعريف قريب مما اختاره الجمهور ، إذ عرفوه بأنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بالحاقه بأمر معلوم حكمه بالنصر عليه في الكتاب أو السنة .

٣٨٥ - ولقد ذكر بعد ذلك اختلاف الناس فيه فقال :

« اختلف الناس في التعبد بالقياس ؛ هل يجوز من الله أن يتعبدا به ، ويوجب العمل به (أى يريد منا أن نقيس بعض المسائل على بعض في التحليل .

والتحريم والوجوب والندب ، والكراهية ، ويعمل بمقتضاه) ، فقال أكثر المعتزلة ، والفقهاء إنه يجوز التعبد بالقياس على المعنى الذى حققناه ، وقال بشر بن المعتمر ، وجعفر بن حرب والإمامية والنظام والظاهرية وبعض الخوارج لا يجوز من الله تعالى أن يتعبدنا به ، .

وبعد استيعاب الخلاف على ذلك النحو يذكر حجة من منعوا القياس وقد ذكر أن أهمها أن القياس لا يثبت إلا ظناً ، والظن لا يغنى من الحق شيئاً ، ولكن كيف يسوغ لبعض المعتزلة أو رؤساء منهم كالنظام وبشر بن المعتمر أن ينسكروا القياس كأصل من أصول الاستنباط ، وهما يدرسان كل مسائل الدين فى غير النصوص دراسة عقلية ؟ والجواب عن ذلك أنه لا عجب ، لأنهم يعتمدون على العقل المجرد فيما لا نص فيه ، إذ يقولون بوجوب الأخذ بما تجمع العقول على تحسينه ، والانتفاء عما توجب العقول تقييده ، وهذا يحل محل القياس ولا يلجئون إلى النصوص .

٣٨٦ - والحق بالنسبة للقياس هو أنه من باب الخضوع لقانون التماثل الذى يوجب تماثل الأحكام فى الأمور المتماثلة ، لأن قضية التشابه أو التساوى فى علة الحكم توجب التماثل فى الحكم ، فهو إذن مشتق من أمر تقره بدائه العقول ، إذ أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة ، إن توافرت أسبابها ، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها ، فإنه إذا تم التماثل فى الصفات ، فلا بد أن يقترن بها حتماً التساوى فى الحكم ، وإن الاستدلال العقلى فى كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة ، ليتوافر الشرط فى إنتاج المقدمات لنتائجها ، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهية المقررة الثابتة ، وهى أن التماثل فى الصفات يوجب التساوى فى الأحكام عقلية أو عملية .

ولقد قال المزنى فى بيان قرب القياس من البديهيات العقلية المقررة الثابتة والعمل به من عصر الرسول : « الفقهاء من عصر الرسول إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس فى جميع الأحكام فى أمر دينهم ، أجمعوا على أن نظير الباطل باطل »

فلا يجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه تشبيه الأمور ، والتشيل عليها .
ويقول ابن القيم في هذا المقام : « مدار الاستدلال بالقياس على التسوية
بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين ، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال
وغلقت أبوابه » .

٣٨٧ — وإذا كان القياس أمراً بدهياً على ذلك النحو فإنه يجب الأخذ به
في الاستنباط الفقهي ، وإن حجة الذين قاوموا القياس تقوم على أساس أنه ظن ،
والظن هو والجهل سواء ، كما أشرنا ، وقد رد قولهم صاحب معيار العقول
بالتفرقة بين الظن والجهل ، بأن الجهل الحكم على الشيء بأنه على حال
والحقيقة تخالفها ، بينما الظن الحكم على الشيء بجواز حال معينة جوازاً راجحاً ،
ومثل ذلك يؤخذ به في العمليات ، كما أخذ بخبر الآحاد .

وقد جاء في هذا الكتاب مانصه : « الحجة لنا عليهم جميعاً أن التكليف بالظن
جائز ، إذ قد تعلق به المصلحة ، وليس كالجهل ، لأنه ليس بحازم ووجه الفرق
بينهما أن الجهل جزم بكون الشيء كذا ، وهو خلاف ذلك ، والظن ليس
إلا القطع بأن الأمانة تقتضي تجوز وقوع أحد الأمر على وجه أرجح ، وهو
كالخبر الصادق سواء أصدقت الأمانة أم كذبت » (١) .

هذا هو الذي فرق به بين الظن والجهل ، وهو يبرر الأخذ بالظن ، وقد ذكر
وجهاً آخر للأخذ بالظن هو أن الشارع أمر بالأخذ بالظن في الاجتهاد وفي معرفة
القبلة ، ومعرفة أوقات الصلاة (٢) .

وقد ذكر وجهاً ثالثاً للأخذ بالظن ، وهو أن الشريعة جاءت لمصالح العباد ،
فكل أمر فيه مصلحة ولم يعلم نص من الشارع في موضوعه ، فإنه يجب تحصيل
هذه المصلحة ، والمصالح تختلف أحوالها ، ويختلف مقدار خلوها من ضرر ،

(١) معيار العقول ورقة رقم ٩٨ . (٢) معيار العقول ورقة رقم ١٠٠ .

ولا بد من الموازنة بين ما فى الأمر من مضره ، وما فيه من مصلحة وذلك كله لا يتم بطريق قطعى جازم ، بل بطريق ظنى راجح .

٣٨٨ - بهذه الأدلة ردوا حجج الذين نفوا القياس ، وقد بينوا بعد ذلك حجج الأخذ بالقياس ، وقد قالوا إنها تقوم على ثلاثة وجوه ، من الشرع ، ومن العقل ، ومن اجتهاد الصحابة .

(١) أما الشرع فهو ما ثبت من أن القرآن الكريم كان يستعمل قانون التساوى فى الأحكام لتشابه الصفات ، فقد قال تعالى « أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم ، وللكافرين أمثالها ، وفى هذا النص السامى ينبهم إلى أن عاقبتهم كعاقبة من كانوا قبلهم إن فعلوا مثل فعلهم ، وقد بين سبحانه وتعالى اقتراق الأحكام عند عدم التساوى فى مثل قوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء بحياهم ومماتهم ، وقوله تعالى « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ، وبهذا نرى المساواة عند وجود الأوصاف المفرقة .

ويروى أن عمر بن الخطاب قال للنبي ﷺ : « صنعت يا رسول الله أمرا عظيما ، قبلت زوجى وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « رأيت لو تميمضت بماء وأنت صائم ، فقال عمر : لا بأس ، فقال الرسول : فصم ، وترى أن رسول الله ﷺ قاس المضمضة على القبلة من حيث إن كليهما قد تودى إلى الافطار . ولكن ليس فيها افطار .

(ب) وأما اجتهاد الصحابة فلا تتم أجمعوا على الأخذ بالرأى فيما لا يجدون فيه نصا من الكتاب والسنة ، والقياس وجه من وجوه الرأى ، بل هو أسلم وجوه الرأى لأنه حمل على النص ، وعدم انطلاق فى اثباب الأحكام من غير ارتباط بالنصوص ، وقد تواردت الأخبار باجتهادهم فى تضمين الصانع ، وقتل

جماعة بالواحد ، وميراث الجد ، والمسألة المشتركة ، وهى أن يرث أولاد الأم ، ولا يبقى شيء للأشقاء يأخذونه بالتعصيب ، فورثهم عمر رضى الله عنه باعتبارهم من أولاد الأم ، وغير ذلك من أبواب الاجتهاد ، حتى لقد انعقد إجماعهم على جواز الاجتهاد بالقياس ، والإجماع فى هذا حجة .

(ج) وأما العقل فإنه يوجب القياس ، لأن العقل يوجب التساوى فى الحكم بين المتماثلين ، وقد بينا ذلك ، فالقياس نظام عقلى فطرى ، وهو عمل بالنصوص وليس خارجاً عليها ، ومن الخطأ تركه والاعتماد على مجرد التحسين العقلى والنقيح العقلى ، لأنه لا اعتماد فيها على نص خاص ، والاعتماد على نص فى التعبد أولى من الانطلاق .

وقد ذكر صاحب معيار العقول وجهاً آخر لإثبات أن العقل يجوز القياس على يوجهه ، وذلك أن العقل يوجب أن من يرى مضرة فى أمر ، يتوقع هذه المضرة فيما يشابهه ، ويقول فى ذلك صاحب هذا الكتاب ، نعم بالعقل أنه إذا قامت مضرة فى شيء ثم قامت أمانة على مثل المضرة فى محل آخر ، فإن نعم بالعقل وجوب دفع تلك المضرة ،^(١) .

وإذا كان الاشتراك فى المضرة يوجب الدفع فيكون الفعلين حراماً إذا كان النص ثابتاً بالتحريم فى أحدهما ، فإن ذلك يكون إعمالاً للقياس ، وكذلك الاشتراك فى وصف المنفعة يوجب الطلب إذا كان النص ثابتاً بالطلب فى أحدهما ، وبذلك يكون القياس مثبتاً للنهى ، ومتبناً للأمر .

٣٨٩ - وبذلك يتبين أن الزيدية يأخذون بالقياس ويطبقون الأدلة على وجوب الأخذ به ، ولا نجد ما يمنع من أن يكون الإمام زيد من أخذوا بالقياس ، وخصوصاً أن على بن أبى طالب جده الأعلى كان من فقهاء الراى فى عهد الصحابة ، وله فى القياس اجتهاد واضح .

(١) الكتاب المذكور .

والقياس عندهم له أركان أربعة كما قرره الجمهور ، وهي الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة الجامعة التي يتعلق الحكم بها وجوداً وعدماً .

والأصل هو الموضوع الذي ورد فيه الحكم المنصوص عليه ، أو هو ذات النص الذي يبين الحكم الذي يقاس على مضرعه ، أو الأصل هو الذي يثبت الحكم فيه بالنص من كتاب أو سنة ، أو إجماع ، ومن فقهاء الجمهور من قال إن الإجماع لا يصلح أن يكون أصلاً في تبوت الحكم الذي يقاس على مضرعه ، ولا يصلح للقياس إلا النصوص ، وقد قال الشافعي في القياس إنه حمل على النص ، ولأن النصوص هي التي تؤمىء باشتقاقها أو مناسبتها إلى العلة التي هي أساس القياس ولأن القياس في معناه إعمال للنصوص ، فلا بد أن يكون أصله نصاً .

ولكن الأكثرين على أن الحكم الثابت بالإجماع يصح أن يكون موضوعه أصلاً يقاس عليه ، لأن العلة لا تعرف فقط بإيماءات النصوص ، بل لها مسائل أخرى باستخراج الأوصاف المناسبة من النص ، وغيره ، ولأنه بالاستقراء لا يوجد إجماع إلا وله مستند من النصوص .

والزيدية يعتبرون الثابت بالإجماع أصلاً للقياس ، فيقاس عليه .

٣٩٠ - والركن الثاني من أركان القياس هو الحكم الذي يراد تعميمه بالقياس في كل موضع تنطبق فيه علته ، ويشترط فيه الزيدية ما يشترطه جمهور الفقهاء ، وهو :

أولاً - أن يكون حكماً شرعياً بيد أن الجمهور يرون أنه لا بد أن يكون حكماً شرعياً عملياً ، والزيدية لا يشترطون أن يكون حكماً عملياً ، بل يجوز القياس في الأحكام الاعتقادية ، وهذا الاختلاف لا جدوى فيه .

ثانياً - يشترط عند الزيدية كما هو عند الجمهور أن يكون الحكم معقول المعنى ، وذلك لأن الأحكام الشرعية ، إما أن تكون تعبدية ، وإما أن تكون معقولة المعنى ، والأولى كمناسك الحج ، وكأشكال الصلاة ، والثانية كتحریم الخمر .

وكل الأحكام عند الزيدية معقولة المعنى إلا ما يقوم الدليل على أنه تعبدى وهم فى ذلك يتفقون مع الحنفية .

والشرط الثالث — عندهم كالجمهور ألا يكون الحكم الذى جاء به الأصل ثبت خصوصيته كشهادة خزيمه ، إذ جعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين ، وكتزوجه أكثر من أربع ، فإنه ثبتت خصوصيته للنبي ﷺ .

والشرط الرابع — ألا يكون الحكم معدولاً ^(١) به عن القياس ، بأن يكون على خلاف القياس ، كالأكل ناسياً أو الشرب ناسياً فى رمضان ، فإنه لا يفطر بنص الحديث ، ولا يقاس عليه الخطأ ، لأنه جاء على خلاف القياس ، وهذا رأى الحنفية ، وخالفهم فى ذلك غيرهم ، والرأيان ثابتان فى وقد الزيدية .

وقد جاء ذلك الخلاف فى كتاب معيار العلوم ، والراجع عندهم أن يجوز عليه القياس ، وقد نقلوا الجواز عن أبى حنيفة ، وهذا غير منصوص عليه فى أصول الحنفية بإطلاق ، فإن الأحكام الواردة على خلاف القياس عندهم لا يجوز القياس عليها أحياناً ؛ ولذلك لا يقاس عندهم الأكل خطأ على الأكل ناسياً ، ولا المسح على الجورب ، على المسح على الخفين ، ولا الكلام فى الصلاة على الفهقهة فى الصلاة ، من حيث أنها توجب إعادة الوضوء .

(١) لقد قسم فقهاء الحنفية الأحكام التى جاءت على خلاف القياس إلى أربعة أقسام :
أولها — أحكام ثبتت خصوصها كعدد زوجات النبي ﷺ .
القسم الثانى — الأمور التعبدية التى ثبت أنها غير معللة ، وإن كانت لها أغراضها السامية
القسم الثالث — الأحكام التى ثبتت رخصاً من حكم عام ، ولا يعارض الحكم العام إلا ما يكون فى قوته ، وليس القياس فى قوة الحكم العام المثبت للعزيمة
القسم الرابع — ما استثنى من قاعدة عامه ، ولم يكن الاستثناء له سنى قام بذاته يكون علة ، فإن كان له معنى قائم بذاته فإنه يصح أن يكون علة للقياس ، ويكون فى المسألة قياسان ، والقواعد الفقهية تعين أقواها تأثيراً ، وإن ذلك يكون معارضة بين قياسين أحدهما قوى وهو الذى رجحه الفقه ، والثانى ضعيف .

وأحياناً يقاس عليها ، والضابط لذلك أنه إن كان الحكم الذي جاء على خلافه القياس ليس له علة معقولة فإنه لا يقاس عليه ، وإن كانت له علة معقولة يمكن القياس عليها ، يجرى فيها القياس ، ويكون في الموضوع قياسان ، يوازن بينهما الفقيه ، ويختار أقواهما تأثيراً في الحكم ، ولو كان غير ظاهر .

٣٩١ — والركن الثالث هو الفرع ، أى الأمر غير المنصوص على حكمه ، وإن الزيدية يشترطون فيه كما يشترط جمهور الفقهاء شرطين :

أولها — أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه ، إذ لا قياس في موضع النص ، وهذا الشرط قد يبدو أن بعض الفقهاء يخالفه ، فيقيدون عموم العبارات بالقياس ، والزيدية يفعلون ذلك ، وقد يبدو ذلك تقديم القياس على النص ، ولكن الحقيقة أنه ليس في هذا تقديم القياس على النص ، ولكنه إعمالهما معاً كما أشرنا .
والشرط الثانى — أن تتحقق العلة في الفرع بأن تكون متساوية في تحققها في الفرع والأصل ، وإن كانت قد تبدو في الأصل أوضح في كثير من الأحيان .

العلة :

٣٩٢ — والركن الرابع — هو علة القياس ، وهى مداره وأساسه ، وقد تكلم فيه علماء الزيدية بما لا يخرج عما قرره جمهور الفقهاء في الجملة ، وإن اختلفوا مع بعضهم ، فقد اتفقوا مع آخرين .

والعلة كما يعرفها جمهور الأصوليين الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر ، فإن علة التحريم هى الإسكار ، وهو وصف ظاهر منضبط .

وعرف بعض الأصوليين العلة بأنها الوصف المميز الذى يشهد له أصل شرعى بأنه قد نيط به الحكم ، وهذا التعريف فى معناه يتفق مع الأول .
وهنا نجد أن جمهور الفقهاء يشترطون فى العلة أن تكون وصفاً منضبطاً ، بمعنى

أنه يكون متميزاً تميزاً ظاهراً ، بحيث يمكن أن تناط الأحكام به ، فتلا العلة في قصر الصلاة هو السفر . وهو وصف ظاهر مضبط ، والمناسب هو المشقة التي تصاحبه غالباً وهي غير منضبطة فقد يشعر تخاص مشقة لا يشعر بها آخر ، فجعل السفر هو السبب الذي تناط به الرخصة ، ولم تجعل المشقة التي لا تنضبط هي العلة التي تناط بها رخصة القصر عند من يقول إنه رخصة وترك أمر المشقة إلى التقدير الشخصي للمكلف .

وإن الزيدية لا يشترطون الانضباط . ولذلك يعللون الأحكام بالمناسب المرسل عامة ، ويعدون بهذا الاعتبار المصلحة المرسنة من القياس ، لأن الأحكام فيها تناط بالمناسب المرسل ، ولا تناط بالعلة المنضبطة ، وإنه على هذا الرأي طائفة من المالكية والحنابلة . ومن الحنابلة ابن تيمية وتليذه ابن القيم .

وإنه لاجل أن يتميز المنهاجان نقول : إن الفرق بين العلة والوصف المناسب ، أن المناسب هو النفع أو دفع المفسدة التي قصد إليه الشارع عند ما أمر أو نهى ، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه المنفعة والمفسدة في أكثر الأحوال ، وذلك عند جمهور الفقهاء ، فالاشتراك في العقار متلا هو العلة في ثبوت الشفعة أياً كان نوع الشركة إذ أن ملكية العقار طويلة الأمد عادة ، لأنه ليس مالا سائلاً ينقل بين الأيدي الكثيرة ، والوصف المناسب للشفعة هو دفع الأذى الذي يتوقع من دخول أجنبي لم يكن بين الشركاء أو الجيران ، وتوقع النزاع المستمر . فشرع الشفعة دفعاً لهذا الأذى المتوقع الذي يقع كثيراً ، وربما لا يقع .

والذين اشتراطوا الانضباط لا يعتبرون المناسب المرسل أصلاً للقياس ، لأنه غير منضبط فلا تقاس الأحكام على أساسه ، والزيدية ومعهم بعض الحنابلة وبعض المالكية يعتبرونه أصلاً للقياس ، وإن لم تكن منضبطة ، ولذلك أدخلوا المصالح في الأقيسة .

شروط العلة :

٣٩٣ - شروط العلة عند الزيدية أربعة :

أولها - أن تكون وصفاً ظاهراً يمكن أن يجرى عليه الإثبات ، ومن ذلك كون نزول الدافة علة لمنع ادخار الأضاحي ، فإنه يروى الشافعي أن النبي ﷺ كان قد نهى عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم أباحها لهم في العام التالي ، وقال في علة النهي ، إنما فعلت ذلك لأجل الدافة ، والدافة الجماعة من الناس الذين ينتقلون من مكان إلى مكان ، وليس معهم زاد يتزودون به ، فدل هذا على أنه عند وجود الدافة يحرم ادخار لحوم الأضاحي ، وإن لم تكن الدافة يباح الادخار ، فكان ذلك إعمالاً للعلة وجوداً وعدماً ، ويصح أن يقاس على الدافة ، حال المجاعات والأزمات ، فإن ادخار لحوم الأضاحي في هذه الحال لا يجوز ، لأن حاجة الفقراء في المجاعات لا تقل عن حاجة الدافة .

والشرط الثاني - أن تكون هناك ملاءمة أو مناسبة بين الحكم والوصف الذي اعتبر علة ، فالسكر علة مناسبة لتحريم الخمر وحاجة المسافرين الذين لا زاد معهم علة مناسبة لمنع الادخار ، فنقاس عليها حال المجاعة ، وهكذا .

والشرط الثالث - أن يكون الوصف الذي اعتبر علة للحكم متعدياً ، لا يقتصر تحققه على موضع النص ، بل يصح أن يتحقق ويؤثر أثره في غير موضع الحكم ، كالأمثلة السابقة ، وهذا الشرط قد وافق عليه الزيدية ، وفي الف فيه بعض الشافعية ، فقد جوزوا في العلة أن تكون قاصرة غير متعدية ، وقد اشتراطوا تعرف العلة لا لتعدي الحكم ، بل لبيان تعلق الحكم بذلك الوصف ، ووجه الخفية مع الزيدية أن الحكم في موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة ، لأن إضافة الحكم في موضع النص في معنى الإبطال للنص . وفائدة معرفة العلة هو تعدية الحكم إلى موضع لا نص فيه ، وتحقق فيه العلة .

وهذه الشروط الثلاثة متفق عليها ، وقد خالف أكثر الزيدية في الشرط الرابع ،

وهو أن يكون الوصف منضبطاً ، وسيكون لذلك فضل بيان عند الكلام في المصلحة ، كأصل من أصول الاستنباط .

عموم العلة :

٣٩٤ — قررنا أن الزيدية يعتبرون العلة متعددة ، وقد قالوا إنها إذا ثبتت كانت عامة بحيث يتحقق الحكم حيث تحققت ، وهذا رأى فقهاء العراق الذين حكموا بعموم العلة ، وعموم تطبيقها ، بحيث إذا صارت قاعدة وجب تطبيقها ، وكل حكم يخالفها يعتبر مخالفاً للقياس ، وبذلك تنقرر الأصول ، وتثبت الأحكام ، ويضبط الحل على النصوص الشرعية ، وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تبنى مخالفة للقياس وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها لمقام النص عليها .

وقد بحث الزيدية في عموم العلة ، واتفقوا إلى ما انتهى إليه العراقيون ، وعلى ذلك رأى الأكثرين منهم^(١) .

٣٩٥ — وإذا كانت العلة عامة كما هو المنطق ، وتطبق حيث وجدت ، فهل هي قابلة للتخصيص كشأن كل عام يرد عليه ما يخصه .

وقد اختلف الحنفية ، كما اختلف الزيدية في جواز تخصيصها ، فأخذ بعض الزيدية ، وأبو زيد الدبوسي ، وأبو الحسن الكرخي ، وأبو بكر الرازي الشهير بالجصاص من الحنفية بجواز تخصيصها ، وقال بعض الزيدية وبعض الحنفية لا يجوز تخصيصها ، واتفق المجيزون للتخصيص ، والممانعون له على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها في موضع معين لنص أو إجماع على خلافه ، فإنه لا يثبت حكمها في ذلك الموضع ، وإن ذلك لا يعتبر تخصيصاً

(١) راجع هذا في كتاب معيار العقول ورقة ١٠٦ وما يليها ، وهي مصدر التفصيل الذي يجيء بعد ذلك .

عدم من يقول إنها غير قابلة للتخصيص ، لأنها قائمة في موضع النص ، ولكن تعارض في الموضع دليلان :

أحدهما — موجب العلة العامة .

والثاني — النص أو الإجماع ، أو علة أخرى أقوى في هذا الموضع ، فيقدم أقوى الدليلين ، وليس في ذلك تخصيص لعموم العلة ، ولكنه تقديم غيرها عليها في العمل مع بقائها .

وموضع الخلاف بين الأصوليين في هذا هو كونها غير صالحة للعمل في بعض الأحوال بمخصص من المخصصات .

فقد قال الذين أجازوا تخصيصها يجوز ذلك ، واحتجوا بأنها أمانة على الحكم ، وليست موجبة بنفسها ، وذلك يجعل الشارع ذلك لها ، وابتلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أمانة في موضع دون موضع ، وإنها أمانة بظهور الحكم بأثرها في غالب الأحوال لا في كلها ، كالغيم الرطب في الشتاء فهو أمانة للأمطار ، وقد تتخلف الأمطار عنه في بعض الأحوال ، ومقتضى هذا المذهب أن تكون العلة متلاقية مع المنفعة ، فإذا لم تتحقق المنفعة مع العلة فإنها تخصص ، ولا تطبق في هذا الموضع .

والذين منعوا التخصيص وقالوا إن العلة لا تقبل التخصيص ، قرروا أن تخصيصها غير ممكن ، لأن وجود العلة وتخلف الحكم نقض لكون الوصف علة يتبعها الحكم ، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في ذلك الموضع الذي قام الدليل على تخصيصها فيه ، ومؤدى ذلك ألا تطبق فيه ، أى لا تكون مؤثرة فيه ، أى أنه لا يدخل في عمومها ، فلا يكون تخصيص ، لأن الموضع لم يكن قد شمله معنى العموم ، وذلك يؤدي إلى ألا تكون موجودة في الفرع . أو يكون استخراج الوصف الذي يصلح علة غير سليم ، والتخلف في بعض الأحوال هو الذي نهى إلى أن ثمة خطأ في استنباط العلة ، كمن يستدل

في برية على طريقه نوجد أميال ، فإذا وجد أميالا بيضاء استدل بها على طريقه ، فإذا وجد ميلا أسود ، فسلك الطريق على هديه حصل ، فإن ذلك يجعله يعدل أمانة الهداية ، فيضيف وصفاً إلى الأميال الهداية ، وهي الأميال البيض ، لا مجرد الأميال .

ويعتقضي هذا المذهب يتقرر أن العلة عامة .

٣٩٦ — هذا بحث يبدو أنه نظري . ولكنه عملي . لأن الذين يجوزون التخصيص قد يعللون بالمنفعة ، والذين لا يجوزون لا يعللون بها ، والأول أقرب إلى منهاج أكثر الزيدية الذين يعللون بالأوصاف المناسبة من غير حاجة إلى اشتراط الانضباط ، فالمناسب المرسل عندهم علة للقياس كما قررنا من قبل .

٣٩٧ — والعلة أمانة كاشفة عند الزيدية كما هي عند جمهور الفقهاء ، فليست العلة مؤثرة في الحكم بذاتها ، بمعنى أنها توجد الحكم في الفرع ، بل إن العلة تبين حكم الشرع في الفرع ، وتبين الارتباط بين الفرع والأصل ، وشمول حكم الله تعالى للفرع ، وما كان الأصل إلا علماً يهتدى به للوصول إلى حكم الله تعالى في الفرع ، ولقد جاء في كتاب معيار العقول في مقدار قوة العلة الفقهية ما نصه : « العلة كاشفة لا متبنة » (١) .

٣٩٨ — والعلة يثبت الحكم معها وجوداً ، وينتفي عند انتفائها ، فهو يدور معها وجوداً وعدمها ، فإذا وجدت ثبت الحكم وإذا انتفت انتفى الحكم ، ولذلك يقسم الزيدية القياس إلى قسمين قياس طرد ، وقياس عكس ، وقياس الطرد أن يثبت الحكم حيث ثبتت العلة ، وقياس العكس أن يثبت نقيض الحكم في الفرع إذا اختلف الأمران في الصفات ، وهذا تطبيق دقيق لقانون التماثل ، فالإسكار يثبت الحكم وهو التحريم في كل مشروب أو مطعوم يتحقق فيه ، وينتق التحريم إذا لم يتحقق إلا إذا وجد التحريم لسبب آخر غير الإسكار كالنجاسة ونحوها ، ووجود النجاسة في الثوب

(١) معيار العقول ورقة رقم ٣ . . .

علة لفساد الصلاة ، وهو أمر طردى ، وزوالها يثبت النقيض ، وهو جواز الصلاة فيها ، ووجود السكر في شراب يوجب تحريمه ، وزوال الإسكار منه يثبت النقيض ، وهو الحل ، وهكذا كل وصف في أمر يوجب حكماً فيه يستمر الحكم ما وجد الوصف ، فإذا زال الوصف فإن نقيض الحكم يثبت ، ووجود الحكم مع الوصف قياس طردى ، وزوال الحكم عند زوال الوصف قياس عكسى .

٣٩٩ — والعلة إما أن تكون واضحة كما إذا كانت متحققة ثابتة في الأصل بنص أو إجماع ، ويجتهد المجتهد في تعرف وجودها في الفرع مثل قول النبي ﷺ في الهرة : « إنهن من الطوافين » ، ونعلم بهذا أن كون الحيوان من الطوافين علة لطهارته ، فيبين المجتهد باجتهاد . وجود الطواف من الحشرات والهوام كالقارورة ليلحقها بالهرة . وهذا النوع سمي قياساً جلياً ، قد أقر به جماعة ممن ينكرون القياس ، وقد قال النظام إنه إذا كانت العلة ثابتة بالنص فإن ذلك لا يسمى قياساً لأن اجتهاد المجتهد إنما هو في تطبيق النص .

والقسم الثانى الذى يقابل القياس الجلى هو القياس الخفى ؛ وهو الذى خفيت علة فى الأصل ، ولم يوجد نص يثبتها ، ويجتهد الفقيه فى تعرفها بوسائل من مسالك العلة .

والقياسان بسميات قياس العلة ، يقابلهما قياس الشبه ، وقد فسر الشافعى فى الرسالة قياس الشبه بأنه يكون الأمر المسكوت عن حكمه له فى الأصول أشباه مختلفة فيلحق بأقرب الأصول شهاً به ، ويسمى الشافعى قياس العلة قياس المعنى ^(١) ، ويقول فى ذلك :

والقياس من وجهين :

أحدهما — أن يكون الشيء له شبه فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه

(١) معيار الحقول : أقسام القياس ورقة ١١٢ .

وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهما به ، وأكثر شيئا فيه وقد يختلف القائلون في هذا ،^(١) .

٤٠٠ — وهذه الأقسام كلها مذكورة في كتب الأصول الزيدية ، وقد ذكرها صاحب الفصول اللؤلؤية ، وصاحب معيار العقول وغيرهما .

ونرى من هذا أن كلامهم في القياس يتلاقى مع أقوال الجمهور ، يتفق معهم فيما يتفقون عليه ، وما يختلفون فيه يكون قول الزيديين متفقاً مع قول بعضهم .
ولكن هل أثر عن الإمام زيد ذلك التفصيل في القول الذي فصله الزيديون ؟ وللجواب عن ذلك نقرر حقيقتين :

أولاهما — أن هذا التفصيل وتشعب القول لم يكن إلا بعد أن اتسع القول في دراسة علم الأصول ، والتقت أفكار علماء الأصول على مائدة دراسته الحرة الطليقة من القيود المنهية ، ولم يكن ذلك قطعاً في عهد الإمام زيد ، ولا في عهد الأئمة المجتهدين الأولين ، وأول من وضع القول في قواعد الأصول هو الإمام الشافعي ، ولكنه لم يشعب القول فيها ذلك التشعب التي زخرت به المكتبة الإسلامية ، وننتهي من هذا إلى أن ذلك التشعب لم يؤثر عن الإمام زيد ، ومن العبث محاولة البحث في أنه كان يأخذ بهذا التفصيل في فقهه أو لا يأخذ .

الحقيقة الثانية — أن الإمام زيدا أخذ بالقياس ، وإن لم يفصل القول فيه ، وشأنه في ذلك كشأن معاصره الذي اتقى به ، وهو الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ، ولأننا لو فتحنا كتاب المجموع لنجد في عباراته ما ينبي عن أخذه بالقياس ، وقد نقلنا لك عبارته في إثبات أن الكفاءة ليس لها أصل في الإسلام من اشتراط أن يكون الزوج كفواً للزوجة في نسبه أو ماله أو نحو ذلك . ولننقل لك هذه العبارة : « قال أبو خالد : سألت زيد بن علي عليهما السلام عن نكاح الأكفاء ، فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربهم

(١) الرسالة ص ٤٧٩ .

وعجميهم وقرشيهم وهاشميهم سواء إذا أسلموا وآمنوا فدينهم واحد ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ليس لبعضهم على بعض في ذلك فضل .

ونرى من هذا أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد قاس المساواة الدينية ، وعدم الالتفات إلى تفاوت الأنساب على المساواة في الديات ، فكما أن المساواة في الدماء ثابتة ، فلا تفاوت بالأنساب في الزواج ولا في غيره .

وفي الكفاءة أيضاً استخدم القياس لنفيها وصحة الزواج مع عدم تحلفها بثبوت النسب إذا حصل دخول ، وبأنه إن طلقها قبل الدخول لها نصف المهر ، وإن طلقها بعد الدخول لها المهر كاملاً ، وقال في ذلك رضى الله عنه :

« سألنا أهل النخوة والكبر من العرب ، فقلنا أخبرونا عن نكاح العجمي للعربية حرام هو أم حلال ، فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا لهم أرأيتم إن ولدت ولداً هل يثبت نسبه ، قالوا نعم ، فقلنا إذن هو حلال ، لأنه لو كان حراماً لم يثبت نسبه ، أرأيتم إن طلقها قبل أن يدخل بها هل عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمي لها أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأعجمي هل يحل لها ذلك الزوج الذي قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ، أرأيتم إن رضى به أبوها أو أخوها أهو جائز أم باطل ، هذا كله جائز وهو نكاح صحيح ، » .

ونرى أنه استخدم القياس في هذه المجادلة ، فاعتبر صحة الزواج مع عدم الكفاءة ، بثبوت النسب في هذا الزواج وبوجوب المهر أو نصفه ، واعتبر كل هذه ظواهر تدل على الصحة ، وفي كل ذلك أقيسة .

٨ - الاستحسان

٤٠١ - ذكر الاستحسان في باب القياس عند الزيدية على أنه ضرب من ضروبه ، أو على أن الكلام فيه متعلق به ، والاستحسان جرى في الفقه المالكي ، والفقه الحنفي ، وجرى في الفقه الزيدي أيضا ، وقد خالف الشافعي في الاستحسان ، وروى عنه أنه قال من استحسن فقد شرع .

ومعنى الاستحسان عند المالكية يتلاقى مع الاستدلال المرسل ، وهو أن تقدم مصلحة على القياس في جزئية من الجزئيات التي تطبق فيها علة القياس ، فإذا عارض الأخذ بالقياس مصلحة تقدم المصلحة على القياس ، وهو تقديم للمصلحة على القياس . بهذا الاعتبار ، وقد روى عن الإمام مالك أنه قال إن الاستحسان تسعة أعشار العلم ، وهذا ينطبق على المعنى اللغوي ، لأن الاستحسان طلب الأمر الحسن ، والأمر الحسن في الإسلام هو ما يكون فيه مصلحة ملائمة لمقاصد الشرع ، ولذا قيل المفرق في القياس يكاد يفارق السنة ، فالاستحسان عند المالكية لتخفيف حدة القياس ، ومنع شذوذه ، لأنه إن خالف المصالح الشرعية كان شاذاً .

والاستحسان عند الزيدية يتقارب معناه من الاستحسان عند الحنفية ، ولذا ذكر تعريف الفريقين له ، ومنه يتبين وجه المقارنة .

قد عرف أبو الحسن الكرخي الاستحسان عند الحنفية فقال : « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول ، » .

وقد جاء في كتاب معيار العقول في الاستحسان : « وأسد ما قيل في تحديده إنه العدول عن اجتهاد ليس له شمول مثل شمول اللفظ إلى أقوى منه ، يكون كالطاريء عليه ، قوله ليس له شمول اللفظ احتراز عن سبب شمول العموم إلى مخصصه ، فليس من الاستحسان وقوله إلى أقوى احتراز عن العدول من النص إلى القياس ، »

أو إلى نص أضعف ، فليس باستحسان ، وتنبه يكون كالطاريء عليه احتراز من ترك الاستحسان لأجل القياس ، وذلك ليس باستحسان ، بل عمل بغير الطاريء ، وهو القياس ، لأن الاستحسان كالطاريء على القياس ،^(١) .

٤٠٢ - وعلى هذا التعريف يكون مؤدى الاستحسان هو العدول عن القياس لأمر طاريء أوجب الأخذ بدليل أقوى ، وهذا مؤدى الاستحسان عند الخفية وقد قال بعد ذلك مفصلاً القول : « لا بد لتحقيق الاستحسان من دليلين ظنيين ، معدول عنه ، ومعدول إليه ، وكلاهما صحيحان لم يحتل شرط في أحدهما ، لكن أحدهما أقوى لوجه مرجح ، وسواء أكانا قياسين أم كانا قياساً وخبراً ،^(٢) .

وهذا يتبين أنه لا يجرى الاستحسان في الأدلة القطعية ، لأنه لا يتصور بين دليلين قطعيين ، لأن القطعية في الدلالة والسند لا يمكن أن يجرى فيها تعارض إلا إذا كانت أحدهما ناسخاً للآخر ، وليس النسخ إلا من عمل الشارع ، أما الاستحسان فهو ترجيح اجتهادى ولا يتصور التعارض بين قطعى وظنى ، لأن القطعى يلغى اعتبار الظنى ، وإذن يتعين أن يكون الدليلان ظنيين ، ولا يمكن أن يكون المعدول عنه نصاً إلى قياس ، لأن القياس له نوع عموم باطراد علنه ، فلا يعد طارئاً ، إذا ووزن بالنص ، ولأن النص يلغى اعتباره .

وعلى ذلك يكون الاستحسان وارداً على قياس صحيح لم يحتل شرط من شروط صحته ، ويعارض القياس إما بقياس أقوى منه ، ويوجب العدول عنه في موضع استثنائى ، ويسرى إلى كل ما يشبهه ، وإما بخبر آحاد ، أو بإجماع ثبت وقوعه بخبر آحاد ، أما الإجماع الذى ثبت بالتواتر فإنه يكون قطعياً ، فيلغى اعتبار الظنى وهو القياس .

٤٠٣ - وفى هذا القدر يتلاقى المذهب الحنفى مع المذهب الزيدى فى الأخذ

(١) معيار العقول فى علم الأصول ورقة رقم ١١٠

(٢) الكتاب المذكور ورقة رقم ١١١

بالاستحسان في أقسامه ، ولقد قسم الحنفية الاستحسان إلى أربعة أقسام :
أولها — استحسان القياس ، وثانيها — استحسان السنة ، وثالثها — استحسان
الإجماع ، ورابعها — استحسان الضرورة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام :

استحسان القياس :

أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر
مطرد ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقها بأصل آخر ،
غير الأصل الأول ، وهو أقوى أثراً في المسألة التي يتنازعها القياسان ، فيحكم
في المسألة بنقتضى القياس الخفي الأقوى أثراً فيها ، وقوة الأثر وضعفه أساسهما .
التيسير ورفع الحرج ، فأقواهما ما يكون فيه تيسير ، وجلب مصلحة أكبر ، ودفع
مضرة أقوى ، ولذا قال السرخسي في حاصل العبارات « انه ترك العسر
إلى اليسر قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر » ، وقال عليه السلام :
« خير دينكم اليسر » .

ومن أمثلة هذا النوع من الاستحسان هذان المثالان :

أولها — أنه إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل أن يقبض المشتري
المبيع ، فإن موجب القياس الظاهر أن الذي يجب عليه إثبات الدعوى بالبينة
هو البائع ، لأنه مدعى الزيادة في الثمن ، وإذا لم تكن له بينة حلف المشتري ،
ولكن استحسّن أن يحلف البائع والمشتري ، لأن كليهما ينكر شيئاً يدعيه
الآخر ، فالبايع يدعى الزيادة ، وينكر استحقاق المشتري للمبيع من غير
أدائها ، والمشتري يدعى استحقاقه للمبيع من غير هذه الزيادة ، وينكر
وجوبها ، وهذه علة الاستحسان ، وهي أقوى تأثيراً من علة القياس الظاهر
المتبادر ، وهذا كله إذا كان الخلاف قبل القبض ، أما بعد القبض فيحلفان ،
ولكن باستحسان السنة لا باستحسان القياس على ما سنبين .

وثانيهما — مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذي يشرب منه ،

فإن سباع الطير كالنسر تشبه سباع البهائم في كون لحمها نجساً ، وكونها سباعاً تغذى من اللحوم ، وسباع البهائم سورها نجس ، فيكون سورها هذه نجساً أيضاً هذا هو القياس الظاهر ، ولكن هناك قياس خفي يفرق بين سؤر سباع البهائم ، وسؤر سباع الطير ، ذلك أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لاتصاله بلعابها ، ولعابها نابع من لحمها النجس ، أما سباع الطير فإنها تشرب بمناقيرها ، فلا تلتقي بلعابها في الماء ، ولا تترك المناقير أى أثر في الماء ، فلا يصيب الماء نجاسة . فلا يكون السؤر نجساً ، وهذا هو الاستحسان .

٤٠٤ — واستحسان السنة هر أن يتبت من السنة ما يوجب ترك القياس في موضع من المواضع ، ومن ذلك حديث : « إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ، ومن ذلك حديث صحة صيام الأكل ناسياً والشرب ناسياً ، ومنه عند الحنفية حديث بطلان الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وكل هذه الأحاديث مخالفة للأقيسة ، فيترك القياس في مواضعها ، ويسمى هذا استحساناً .

والفرق بين استحسان القياس ، واستحسان السنة أن استحسان القياس يمكن تعدى حكمه إلى كل موضع تثبت فيه علة القياس الاستحسانى ، ففي الاختلاف في المبيع قبل القبض يجرى القياس فيكون التحالف إذا اختلفا في أجرة الإجارة قبل قبض العين ، أما استحسان السنة فإنه يقتصر فيه على مورد النص ، ولا يتجاوزه إلا إذا كانت له علة تسوغ التجاوز ، وفي التحالف بعد القبض لا توجد علة ، ولذلك اقتصر فيه على مورد النص .

٤٠٥ — واستحسان الإجماع أن يترك القياس في مسألة انعقد فيها الإجماع على غير ما يؤدى إليه موجب القياس . وذلك كأنعقاد الإجماع من المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، لأن القياس يوجب بطلانه ، إذ لا يصلح عقد بيع لأن المبيع معدوم ، ولا يصلح عقد إجارة ، لأن المادة من الصانع ، ولكن

جاز ذلك العقد لإجماع المسلمين على جوازه ؛ إذ أن العمل في كل الأزمان على صحته ، وتعارفوا على عقده ، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس ، ويكون العمل به عدولاً عن دليل إلى أقوى منه .

وقد يعتبر الزيدية الاستحسان في عقد الاستصناع استحسان قياس ، لأن جوازه للمصلحة ، وهو ، الوصف المناسب الذي يمنع الحرج ، وذلك عندهم ضرب من ضروب القياس .

٤٠٦ - والقسم الرابع - استحسان الضرورة ، وهو أن يوجد في المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس ، والأخذ بمقتضاها مثل تطهير الأحواض والآبار ، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس . لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليظهر ، إذ الماء الداخل في الحوض يتنجس ، والدلو يتنجس بملاقاة الماء النجس ، فلا يزال تعود ، وهي نجسة ، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة الملزمة ، وللضرورة أثرها في سقوط الخطاب ، وقد قدروا عدداً من الدلاء ، تلقى في الحوض وينزع . وعدد من الدلاء تنزع من البئر ، وب تكرارها تخف أجزاء النجاسة ، وإن كان لا تقطع تماماً .

٣٠٧ - هذه أوجه القياس عند الحنفية ، وهي تتلاقى مع الزيدية في استحسان القياس ، واستحسان السنة الواردة بغير آحاد ، لأنه يكون فيهما تعارض دليلين ظنيين كلاهما صحيح ، أما استحسان الضرورة عند الحنفية ، فلا ينطبق عليه كلام الزيدية ، لأنه توارد قطعي على ظني ، فيقدم القطعي ، والضرورات دائماً تبيح المحظورات ، لأنها تسقط الخطاب في النصوص القطعية ، فكيف بالقياس الظني ، وكذلك يقال بالنسبة للإجماع إذا كان قطعياً ، فإنه لا يكون استحساناً عند الزيدية ، إذ لا ينطبق عليه التعريف ، وأما الإجماع الذي يثبت لطريق آحاد فإنه قد يكون العدول عنه إلى القياس عدولاً عن دليل ظني إلى دليل ظني

أيضاً ، وهذا يتبين أن الاستحسان الحنفى يتقارب في منطقه من الاستحسان عند الزيدية ، والفرق بينهما دقيق .

وبلاحظ أن الاستحسان لأجل المصلحة بترك القياس في جزئية لمصلحة في الموضع ، مأخوذ به عند الزيدية ، ولكنه داخل في مضمون الاستحسان لأجل القياس عندهم ، لأن المصلحة هي الوصف المناسب ، وهي تصلح علة في القياس عندهم ، فيكون بها التعارض :

٤٠٨ — والاستحسان عند الزيدية كالاستحسان عند الحنفية - أيعد تعبدًا بالعقل من غير اعتماد على النصوص ، حتى ينطبق عليه قول الشافعى من استحسن فقد شرع ، أو أن الاستحسان تلذذ ، والجواب عن ذلك أن الاستحسان الحنفى عدول عن القياس إلى دليل أقوى منه ، فلا يعد من استحسن مشرعاً ، لأنه اعتماد على دليل معتبر شرعاً ، والشافعى يقرره ، وأما الاستحسان عند الزيدية فإنه بالنسبة لاستحسان القياس المبني على علة منضبطة لا يدخل في الاستحسان الذى أنكره الشافعى ، وأما استحسان القياس المبني على مصلحة عندهم فإنه يدخل فيما استنكره الشافعى . لأن الشافعى يشترط في القياس الاعتماد على نص معين هو الأصل ، وتياس المصلحة ليس اعتماداً على نص بعينه ، بل هو اعتماد على جنس الأحكام ، وهو مما كان يسميه الشافعى استحساناً ، إذ أنه لم يوجده حمل على نص معين ، وكل ما كان كذلك يسميه الشافعى استحساناً ، لأنه غير معتمد على دليل معين .

٤٠٩ — ونقف هنا وقفة قصيرة حول رأى الإمام زيد في الاستحسان أكان يأخذ به أم كان لا يأخذ ؟ وتقول في ذلك إنه لم تكن في عهد الإمام زيد قد ضبطت موازين الاستنباط في قواعد مؤصلة ، وإن كان للاستنباط مناهج يتجه إليها الفقه ويلاحظها في ذات نفسه ، وإن لم يصرح بها في قوله في كثير من الأحيان ، ولم يؤثر عن أبي حنيفة الذى كان الإمام في القياس والاستحسان معاً

ضبط للقياس وضبط للاستحسان ، ولكن أثر عنه أنه كان يستعملهما ، ولذا قال فيه تليذه محمد بن الحسن : « إن أصحابه كانوا يتنازعونه المقاييس فإذا استحس لم يلحق به أحد ، » .

والاستحسان الزيدى أخذ بالنص أو القياس أو المصلحة وقد أثر من فقه الإمام زيد ما يدل على اعتباره القياس منهاجاً استنباطياً سليماً ، والمصلحة قد أثر عن الإمام على رضى الله عنه الأخذ بها . فقد أفتى بتضمن الصانع ، وقال رضى الله عنه : « لا يصلح الناس إلا ذاك ، وأفتى بقتل الجماعة بالواحد ، وبناء على المصلحة ، وهكذا . وقد ثبت ذلك عنه رضى الله عنه ، وروى المجموع مثله ، وهو متبع عند الإمام زيد رضى الله عنه ، فيكون من المعقول أن يأخذ زيد بالمصلحة في مقابل القياس ، وهو ما نرجحه .

٩ - المصلحة المرسله

٤١٠ - تدل كتب الأصول عند الزيدية على أنهم أخذوا بالمصلحة المرسله ، ولكنهم سموها قياساً ، وهي تسمى الاستدلال المرسل ، وتسمى المناسب المرسل ، كما تسمى المناسب الغريب .

وذلك لأن القياس عندهم أساسه العله ، والعلة قد تؤخذ بالاستنباط ، وذلك بالربط بين حكم منصوص عليه ، والفرع الذي لا يعرف حكمه ، وقد سلكوا لاستخراج العلة بطريق الاستنباط طرائق كثيرة منها المناسبة بين الحكم في الأصل ، والفرع ، وقسموا المناسب إلى مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ويسمى القسم الأخير مناسباً مرسلًا .

(أ) والمناسب المؤثر ورد من الشارع بالنص أو الإجماع على أن وصفاً معيناً هو علة الحكم . كالإسكار بالنسبة بالنسبة للخمر ، فإنه قد ورد عن الشارع ما يدل على أنه الوصف المناسب المؤثر في الحكم ، وكإثبات الولاية في النكاح بالنسبة للصغير أو الصغيرة ، لثبوت الولاية على المال .

(ب) والمناسب الملائم هو الذي لا يشهد له دليل من الشارع بالاعتبار بذاته ، وإنما يشهد دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتباره علة لجنس الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف علة لمثل هذا الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم .

ومثال ما يعتبر فيه الوصف علة لجنس الحكم هو تقدم الإخوة الإشقاء في الميراث ، فقد اعتبر ذلك الوصف ، وهو كونهم أشقاء علة لتقدمهم في الولاية على النفس ، فإن الولاية غير الميراث ، ولكن بينهما مجاسة ، لأن الوارث مولى الميراث .

ومثال ما يكون فيه اعتبار جنس الوصف علة للحكم جمع الصلاة في السفر

عند مالك رضى الله عنه . فإن العلة فيه هو المشقة التى تكون للمسافر . وهو جنس . فاعتبر جنسها فى المطر ، إذ تكون المشقة ثابتة . ويكون الجمع بين الصلوات ، وهو ذات الحكم الثابت فى الأصل عنده .

ومتال ما يكون فيه الوصف الذى اعتبر جنسه علة لجنس الحكم بتقرير من الشارع . طهارة سؤر الهرة ، فقد قال النبی ﷺ « إنهن من الطوافين عليكم » . فدل هذا على أن علة الطهارة فى سؤر الهرة هو روع الحرج والضيق . لهذا كان كل حرج وضيق سبباً يؤدي إلى التخفيف . كروية الطيب عورة المرأة ، فإن منعه يؤدي إلى الحرج والضيق فيكون مباحاً .

٤١١ — هذا القسمان من المناسب يعتمدان على نص . وقد اتفق فقهاء القياس على أن المناسب المؤثر يصلح علة ، واختلفوا فيما عداه . فمنهم من أخذ بالقسم الثانى ، ومنهم من لم يأخذ .

أما القسم الثالث . وهو الذى يسمى المناسب المرسل . أو الاستدلال المرسل ، أو المناسب الغريب ، فهو لا يعتمد على نص معين . وهو الذى يسميه مالك وجمهور الفقهاء المصالح المرسلة ، وهو الذى لا يشهد له نص خاص من الشارع لا بالإلغاء ولا بالاعتبار . ولكنه من جنس المصالح التى قررها الشارع الإسلامى . ويقول صاحب منهاج الوصول فى شرح معيار العقول إلى علم الأصول فى المناسب المرسل . وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام :

« هو ما لم يثبت اعتبار جنسه ولا عينه فى محل النزاع ولا غيره ، (أى لا يشهد له نص خاص) وهو أيضاً ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ملائم ، وغريب ، وملغى ، والآخران وهما الغريب والملغى مطرحان لا يعمل بهما اتفاقاً ، والأول مختلف فيه وهو الملائم المناسب المرسل . (أى اختلفوا هل يصح بناء القياس عليه ، والعصم بالحكم على مقتضاه) . فابن الحاجب وغيره معوا ذلك مطلقاً ، والصحيح فى المذهب (أى الزيدى) اعتباره . وهو قول مالك

والجويني ، وتردد الشافعي ، واشترط الغزالي في صحة الأخذ به كون المصلحة ضرورية كلية قطعية ، كما سيأتي بيانه في كتاب السير والأحكام ، حيث يحكى الخلاف في جواز قتل المسلمين إذا ترس بهم الكفار ، وقصدونا فإن قتلهم فيه مصلحة ، وهو أن يسلم أكثر منهم من المسلمين ، وضروري أي دعت الضرورة إليه ، وهي المدافعة عن أرواح المسلمين ، فالمسلمون مضطرون إلى المدافعة الكلية ، وذلك حيث يخشى إذا لم يقتل الترس أن يستأصل الكفار المسلمين كلهم^(١) .

٤١٢ - وبهذا الكلام يتبين أنهم يأخذون بالمناسب المرسل الذي لا يشهد له نص خاص ، ولكن يقيّدونه بأن يكون ملائماً للمقاصد الشرعية ، ويعرف المناسب المرسل الملائم الذي يأخذون به بأنه ماثبت له اعتبار حملي غير معين لكنه مطابق لبعض مقاصد النوع الحلية^(٢) ، أي أنه لا يشهد له نص خاص ، ولكنه ملائم لمقاصد الشرع الحلية ، ويكفي في الملاءمة ملاءمته لبعضها ، أي بأن تكون هذه المصلحة بما قرر الشارع اعتبار جنسها ، كحماية المسلمين عامة بقتل بعض المسلمين الذين يضعهم الأعداء في مواجهة جيش الإسلام ليحتموا به ، وإذا لم يقتلوا تمكن الأعداء من رقاب المسلمين ، ومثل ذلك قتل المفسدين ، وقتل الزنادقة الذين يضلون الناس ويفسدون عليهم أمر دينهم ، ومثل تحريم الزواج على من ثبت أنه لا أرب له في النساء ، ويخشى على زوجته الفتنة ، ومن المصلحة دفع الفساد ، وإنه من المقررات عندهم أن دفع الضرر يقدم على جلب المصلحة ، ولنا إذا تساوى في أمر الضرر والمنفعة^(٣) حرم تقديماً لدفع المضرّة على جلب المصلحة .

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول - ورقة ١١٧ .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) الكتاب المذكور ورقة ١١٨ .

فهذا النوع من المصالح معتبر عندهم .

٤١٣ - والمناسب المرسل الغريب الذى لم يؤخذ به عندهم على أنه من القياس هو ما لم يثبت له جنس من المصالح فى الشرع لاجملة ولا تفصيلا لكن العقل يستحسنه ، ويحكم بمقتضى ذلك الاستحسان المجرد ، وليس له نظير فى الشرع ، ويقول فيه صاحب منهاج الوصول . « فكان مناسباً غريباً لكون الشرع لم يعتبر بعينه ولا جسسه فى شيء من الأحكام الشرعية ، فكان لذلك مطرحة ، ^(١) ، ومن المناسب المرسل الملغى . ما صادم النص ، وإن كان لجنسه نظير فى الشرع ، وقد ضربوا لذلك مثلا ، الفقيه الذى أفتى أحد ملوك الأندلس عندما واقع جاريته فى رمضان - بأن عليه صوم ستين يوماً ، مع أن النص الوارد فى هذه الكفارة يفيد أنه يجب عليه أولاً عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام ستين يوماً ، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، وقدم صيام الستين يوماً للازدجار إذ الرقاب عند هذا الملك كثيرة ، فالازدجار أمر أقره الشارع ، وهو مصلحة شرعية فى ذاتها ، ولكن الشارع ألغاها فى هذا المقام . ولذلك كان هذا المناسب ملغى .

ولا يتوهم القارىء أن مصلحة الازدجار التى لاحظها ذلك الفقيه أقوى فى الاعتبار من المصلحة التى لاحظها الشارع الحكيم ، فقد أخطأ ذلك الفقيه وجه المصلحة ، كما أخطأ فى اعتباره المصلحة فى مقام النص ، تلك المصلحة التى لاحظها الشارع كلية ، إذ أنه لو لم ينزجر ذلك الملك بعتق رقبة مؤمنة ، واسترسل فى موقعة النساء فى رمضان ، لأدى ذلك إلى أن يعتق ثلاثين رقبة من رقاب المسلمين ، وأيهما أكثر مصلحة للإسلام إحياء ثلاثين رقبة كانت ميتة بالرق ، وحييت بالحرية ، أم صيام ذلك الملك . إن المصلحة الأولى أقوى وأبعد أثراً ، وأطيب ثمرة .

(١) الكتاب المذكور .

٤١٤ - ومن هذا يتبين أن الزيديين يأخذون بالمصلحة المرسله التي لا يشهد لها نص خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ولكن تتفق مع مقاصد الشارع الذي يؤخذ من مجموع النصوص ، ويسمون ذلك المناسب المرسل الملائم ، وهم بهذا يتفقون مع المذهب المالكي تماماً . وقد ذكر ذلك صاحب معيار العقول ، وهو صادق في النقل عن مالك كل الصدق ، كما سنبين ، ولكنه أخطأ في قوله أن الشافعي تردد في اعتبار المرسل الملائم ، وذلك لأن المنصوص عليه في الرسالة والام الشافعي اللتين رواهما الربيع بن سليمان المرادى ، وهما تحكيان آخر آرائه يفيد بشكل قاطع أن الشافعي لا يعتبر القياس إلا حملاً على نص معين قائم ، فيقول : « القياس لا يكون إلا على عين قائمة ، أى نص قائم ، ويقول في ذلك : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيه ، أى يتحرى معناها ليتمكن القياس عليه .

وهنا ينبغي أن الشافعي رضى الله عنه لا يأخذ بالمناسب المرسل ، ولو كان ملائماً ، وهذا أساس حملته على الاستحسان ، وفي الحقيقة إن الشافعي تمسك بالنصوص لا يخرج عن أحكامها إلا بقياس ، والقياس ليس إلا توسعاً في فهم معناها ، إذ يتأخى هذا المعنى ليبنى عليه غيره .

ولذلك قال بعض الفقهاء إن المذهب الظاهري تولد من المذهب الشافعي ، لأن داود الظاهري كان تلميذاً للشافعي ، ولأنه تمسك بالألفاظ كما تمسك الشافعي ، بيد أنه نفي تعرف عللها ومعانيها ، ولقد سئل كيف خالف الشافعي في نفي القياس ، فقال : « أخذت أدلته في إبطال الاستحسان ، فوجدتها تعيد إبطال القياس » .

٤١٥ - ولهذا لا نوافق صاحب معيار العقول على قوله إن الشافعي تردد في الأخذ بالمناسب المرسل على أنه ضرب من ضروب القياس .

ولكن آراء الزيدية تتفق تمام الاتفاق مع آراء المالكية كما أشرنا . فقد رأيناهم يشترطون في المناسب المرسل أو المصلحة المرسل ثلاثة شروط .

أولها - الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً عندهم وبين مقاصد الشارع ، فلا تنافي أصلاً من أصوله ، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية ، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها ، بأن تكون من جنسها ، وليست غريبة عنها ، وإن لم يشهد لها دليل خاص .

ثانيها - أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتهما القبول .

ثالثها - أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم بحيث لم لو يؤخذ بالمصلحة لكان الناس في حرج ، والله تعالى يقول : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ^(١) .

وإن هذه الشروط معقولة تمنع الأخذ بالمصلحة كدليل قائم بذاته ، أو كدليل يلحق بالقياس ، أو يكون جزءاً منه - من أن يخلع الربة ويجعل النصوص والأحكام خاضعة للأهواء والشهوات .

وبالموازنة بين هذه الشروط المنصوص عليها في أصول المالكية ، وما اشترطه الزيدية في الأخذ بالمناسب المرسل بمجد التوافق كاملاً ، فإن الزيدية اشترطوا للأخذ بالمناسب المرسل الملاءمة ، وهذا هو الشرط الأول من الشروط المالكية ، ولم يعتبروا المناسب الغريب الذي لم يكن من جنس المصالح التي أقرها الإسلام واعتبرها ، وهذا أيضاً جزء من الشرط الأول ، واشترط الزيدية أن تكون متفقة مع مقاصد الشارع المنصوص عليها في بعض المواضع ، وهذا هو الشرط الثالث عند المالكية ، وهكذا نجد الفكرة متحدة ، والاسم متقارب ، فالزيدية يسمونه المناسب المرسل ، والمالكية يسمونها المصلحة المرسلة ، أم الاستدلال المرسل ، كما عبر الشاطبي في كتابه الاعتصام عند الكلام في الاستحسان .

(١) هذه الشروط مأخوذة من كتاب الاعتصام للشاطبي ج ٣ ص ٣٧٠ .

٤١٦ - ولا شك أن المصالح كان لها مقام في فقه الإمام زيد رضي الله عنه ، وقد ذكرنا في نهاية الاستحسان ما أثر عن الإمام علي كرم الله وجهه من أنه اعتمد في تضمين الصناعات على ما لاحظته من مصالح الناس .

وفي الحق أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع الإسلامي ، وقد تضافت على الأخذ بها عدة أصول ، فإن الأخذ بها يكون موافقاً لمقاصد الشارع ، وإهمالها يكون إهمالاً لمقاصد الشرع ، وإهمال مقاصد الشارع باطل في ذاته ، ولا يمكن أن يكون الإمام زيد ممن يرفضون الأخذ بمصلحة لا يشهد لها نص خاص ، ولكن تضافر نصوص الإسلام على مصالح من جنسها .

وإن الإمام زيداً رضي الله عنه قد أيد اختيار المؤمنين للشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع قوله إن علياً كرم الله وجهه كان أفضل منهما - وقرر أن ذلك كان لمصلحة المسلمين ، لأن الدماء التي أراقتها الإمام علي رضي الله عنه من العرب أيام إشراكهم لم تكن قد جفت ، والثارات لم تسكن قد انطفأت ، فاختر المسلمون أبا بكر ثم عمر ، لمصلحة راعوها .

وبهذا انتهى إلى أن الإمام زيداً كان يأخذ بالمصالح ، سواء أكانت محمولة على قياس ، كما قرر الزيدية أم كانت غير محمولة على قياس ، بل كانت أصلاً قائماً بذاته ، كما قرر المالكية ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٠ - الاستصحاب

٤١٧ - لم يتفق الفقهاء على أصل من أصول الفقه بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع غير الاستصحاب، فقد اتفقت الآراء على أنه أصل من أصول الاستنباط، ويؤخذ به حيث لا دليل على التغير .

والاستصحاب معناه اللغوي المصاحبة أو استمرار الصحبة أو طلبها ، وقد عرفه صاحب كتاب الكاشف لذوى العقول ، فقال : « هو ثبوت الحكم في وقت لتبوته في وقت آخر قبله ، لفقدان ما يصلح للتغير^(١) » .

وقد عرفه الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول بأنه « بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيره » ، بمعنى أن ماثبت في الماضي فالأصل في الزمن الحاضر والمستقبل بقاؤه . وعرفه ابن القيم : « بأنه استدامة ما كان ثابتاً ، ونفي ما كان منفيّاً » ، أى بقاء الحكم نفيّاً وإثباتاً ، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي ؛ بل تستمر حتى يقوم دليل مغير ، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية في عين بدليل يدل على وجودها ، كثراء أو ميراث أو هبة أو وصية فإنها تستمر ، حتى يوجد دليل على نقل الملكية إلى غيره ، ولا يكتفى احتمال البيع .

ومن ذلك أيضاً من علقت حياته في وقت معين ، فإنه يحكم باستمرار حياته ، حتى يوجد ما يدل على الوفاة ، أو يوجد من الأمارات ما يدل على الوفاة .

وإن الأخذ بالاستصحاب في هذه الأحوال مبني على غلبة الظن باستمرار الحال موجبة استمرار حكمها ، ولذلك لا يعد دليلاً عند المعاوضة فإذا عارضه دليل آخر لا يلتفت إليه ، ولذلك قال فيه الخوارزمي : « هو آخر مدار للفتوى » ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها من الكتاب ، ثم السنة ، ثم الإجماع ثم القياس . فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات

(١) الكاشف لذوى العقول المخطوط بدار الكتب ورقة رقم ١١٩

فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاءه ، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل بقاءه .

أقسام الاستصحاب عند الزيدية :

٤١٨ — يقسم الزيدية الاستصحاب إلى أربعة أقسام :

القسم الأول — استصحاب البراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يوجد موجب التكليف وهو البلوغ إن كان صغيرا ، والعقل ، إن كان قد جُنَّ .

والقسم الثاني — استصحاب الملك وهو أن يثبت الملك فإنه يستمر المالك على ملكه حتى يوجد دليل على التغيير ، كمن يثول إليه بالميراث ملكية عين فإنها تستمر على ملكه ، حتى يوجد سبب مغير ، وكمن يثبت زواجه فإنه يستمر مالكا لحقوق الزوجية حتى يثبت الافتراق .

والقسم الثالث — هو استصحاب الحكم ، فإذا توضحا ثم شك في نقض الوضوء فإن الحكم يستمر ، وإذا طلق ثم شك في أنه راجع لا تحل له ، لأن التحريم ثبت بسببه المنشئ له وهو الطلاق ، فلا بد من قيام دليل على التغيير .

القسم الرابع — استصحاب الحال أو استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للفقير ، فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده ، والكفالة ووصف شرعي يستمر إذا ثبت ، فيطالب بمقتضاه الكفيل حتى يؤدي الدين أو يؤديه الأصل ، ومن ذلك وصف الماء بالطهارة فإنه يستمر قائما حتى يقوم الدليل على نجاسته من تغير في اللون أو الرائحة ، وإذا توضحا الشخص ثبتت له صفة المتوضئ حتى يوجد ناقض من نواقض الوضوء ^(١) .

(١) هذه الأقسام أخذناها من الفصول اللؤلؤية وهي في ورقة رقم ٢١١ ، وقد وضعناها وضربنا عليها الأمثال .

٤١٩ - وقد اختلف الفقهاء في مدى الأخذ باستصحاب الحال ، فالشافعية والحنابلة أخذوا به باطلاق ، فن ثبتت له الحياة يستمر حكم الحياة حتى يثبت حلاها ، أما الحنفية والمالكية فقد قالوا فيه : إن فرض بقاء الحال يصلح للدفع ولا يصلح للاثبات ، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال بسبب بقاء الأمر على ما كان عليه ، فإذا لم نجد دليلا نافيًا ولا متبنا أمسكنا لا نثبت حديدا ، ولا ننفي القديم ، أى يدفع بالاستصحاب دعوى من يدعى التغيير إلا إذا كان معه دليل ، فالمستمسك بالاستصحاب كالمستمسك بالأصل الذى كان ثابتا ، ولم يقيم دليل على نفيه ، فهو لا يقيم دليلا على صحة ما يدل عليه ، ولكن يرد به دعوى كل مدعى للتغيير من غير دليل ، فالحنفية والمالكية اعتبروا المستمسك باستصحاب الحال كالمعترض على التغيير فلا يثبت حقوقا له ، ولكن تبقى الحقوق الثابتة به قائمة .

وأوضح مثل تظهر فيه ثمرة الخلاف المفقود ، فإن حياته تامة بحكم استصحاب الحال ، ولكن ثبوتها للحفاظ على حقوقه الثابتة ، ولا تثبت له حقوقا لم تكن ، ولذلك لا تمس أماله حتى يحكم بموته فلا تورث عنه أمواله ، ولا يفترق بينه وبين زوجه حتى يحكم بموته ، ولكن لا يكتسب أموالا ولا حقوقا جديدة ليست له إلا أن تكون نماء ملكه الالى ، وعلى هذا لا تثبت له ملكية فى ميراث من يموت ويكون هو مستحقا لميراث فيه ، ولا تثبت ملكية وصية أوصى له بها ، ومات الموصى وهو مفقود ، وذلك لأن فرض الحياة . إنما هو لبقاء الحقوق الثابتة .

هذا نظر الحنفية والمالكية ، وأما الشافعية فإنهم قالوا إن المفقود يفرض حياته ، وبفرض حياته تثبت له الحقوق الجديدة ، كما تستمر الحقوق الثابتة ونماؤها ، فإذا مات من يستحق الميراث منه ورثه ما دامت حياته مفروضة ، ولم يثبت أنه مات ، ولم يحكم القاضى بموته ، فما دامت الحياة مفروضة البقاء ، فإن كل حق شرطه الحياة يثبت إذ تعتبر قائمة بحكم الأصل لا بمجرد الفرض .

٤٢٠ - هذه أقوال جمهور الفقهاء ، فما هو قول الزيدية أهر يتفق مع الحنفية أم يتفق مع الشافعية ؟ لم تبين بوضوح كتب الأصول التي تحت أيدينا القضية ، ولكن يظهر من إطلاقهم أنهم لا يفرقون بين الحقوق النابتة ، والحقوق التي تثبت بحكم الحياة ، وهم في ذلك قرييون من المذهب الشافعي ، وظاهر عبارة البحر الزخار بالنسبة للمفقود في ميراثه أنه يثبت له حق الميراث ما دام لم يثبت أنه قد توفي أو يحكم بوفاته ، وهذه عبارته :

« لا تقسم تركة المفقود حتى يمضي عمره الطبيعي ، وقد مر الخلاف فيه ، فإن عاد رد كل ما أخذ اتفاقاً إذ لم يزل ملكه ، فإن مات من يرثه المفقود عزل نصيبه ، حتى ينكشف أمره ، أو يمضي عمره الطبيعي ، فإن التبس ترتيب موتها ، فكما مر في الغرقى ، وحكم الغرقى عندهم أن يرث بعضهم بعضاً ، ثم يرث الأحياء من ورثة كل منهم ما آل إليه ، وهذا مذهب أحمد رضي الله عنه ، وهناك قول ثان في المذهب الزيدي يتفق مع قول أبي حنيفة ، وهو أن يرث كل واحد منهما ورثته الأحياء .

وهذا الكلام يدل على أن الزيدية يتجهون إلى أن المفقود يأخذ ما كان ثابتاً وما يثبت له بحكم الحياة ، وهذا رأى الشافعي .

٤٢١ - والاستصحاب يترتب على الأخذ به الأحكام الآتية بالاتفاق :

(أ) أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فإذا ثبتت الزوجية فلا تزول إلا بأمر يقيني ، وإذا ثبت الوضوء لا يزول إلا بيقين ، وإذا ثبتت الحياة لا تزول إلا بحكم أو وفاة ، وإذا ثبتت الملكية لا تزول إلا بأمر ناقل للملكية ، وإذا ثبت الرشد لا يزول إلا بحكم ، وإذا ثبت الجنون لا يحكم بزواله إلا إذا ثبت العقل .

(ب) أن ما يثبت حله لا يحرم إلا بدليل مغير ، أو بأمر مغير صفاته ، فالغضب حلال يستمر حله إلا إذا تغيرت صفته فتخمر . وكذلك كل ما ثبت تحريمه يستمر على التحريم إلى أن يقوم دليل على الإذن كحال الاضطراب ، أو تتحول الصفة التي كان عليها التحريم ، كأن تتحول الخمر إلى خل ، أو أن يقتل .

النبيذ بالماء حتى تزول عنه صفة الإسكار ، فإنه يصير حلالا ، إذ تغيرت الصفة التي كانت سبب التحريم .

(ج) أن كل ما لم يرد فيه دليل شرعي يبقى على حكم الأصل ، فإن كان الأصل بالدليل الشرعي الإباحة بقي على حكم الإباحة ، كالأطعمة والملابس وغير ذلك ، وإن كان الأصل بالدليل أيضا الحظر بقي على حكم الحظر كالأيضاع فإن الأصل في العلاقة بين الرجل والمرأة هو الحظر ، حتى يكون عقد الزواج ، وهكذا يستمر الحكم الشرعي في الأمور حتى يقوم دليل مغير .

٤٢٢ — وإن الفقهاء ومنهم الزيدية يقررون أن الاستصحاب ليس مصدرا فقهيا ، ولا دليلا للاستنباط ، ولكنه عمل بدليل قائم .

ولقد توسع في الأحذ بالاستصحاب الدين لا يوسعون في الأدلة كالظاهرية ، وقلل منه الذين كثرت عندهم وسائل الاستنباط ومنهم الزيدية ، والله أعلم .

١١ - دليل العقل والحظر والإباحة

٤٢٣ - علينا أن الزيدية يعتبرون التحسين العقل والتقييح العقل ، وقد بينا ذلك ، وهم يعتبرون العقل دليلاً حيث لا يوجد دليل سواء من كتاب أو إجماع أو قياس على شتى ضروبه ، ومنه الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وهنا نجد الزيدية يفترون عن كثيرين من المعتزلة كالنظام وغيره الذين نفوا القياس ، لأنهم يجعلون مرتبة العقل في التحسين والتقييح تلي مرتبة النصوص والإجماع عليها مباشرة ، ولا يرون أن ثمة حاجة إلى محاولة الإلحاق بالنصوص إن لم تكن النصوص مبينة ، أما الزيدية فإنهم يجعلون للعقل سلطاناً ولكن إذا لم يوجد نص ولا حمل على نص ، مع ملاحظة الاعتبارات الشرعية والمقاصد العامة للشرع الإسلامي ، وبذلك يوسعون في تفسير النصوص بما يشمل المقاصد العامة التي ترمى إليها النصوص ، فإن لم يكن شيء من هذا اتجهوا إلى حكم العقل المجرد ، فما يحكم العقل بأنه حسن يكون حسناً ، وما يحكم بأنه قبيح يكون قبيحاً ولذلك جاء في كتاب الكاشف ما نصه :

« إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والعنة والإجماع والقياس (بشتى ضروره) كان دليل العقل ، فإذا عدمت هذه الأدلة عمل بدليل العقل ، أي ما يقتضيه من حسن وقبح . فمن شرط العمل به عدم الدليل الشرعي ، (١) . »

وهنا نجد من الواجب علينا أن نبدي ملاحظة ، وهو أنه بعد التوسعة في الدليل الشرعي ، حتى شمل كل المصالح ودفع المضار لم يكن ثمة فراغ يشغله الدليل العقلي المجرد ، لأنه ما من واقعة من الوقائع إلا أمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعي الواسع الذي يشمل النصوص ، ومواضع الإجماع . واخمل على النصوص

(١) الكاشف ورقة ٣٩ .

ومقاصد الشريعة العامة ، وإذا كان الأمر كذلك فإن مراجعة تلك الأدلة الواسة قبل
تحكيم العقل سيغنى لاحالة عن تحكيمه وحده ، ولا يكون ثمة موضع فراغ يشغله .
ولعلمهم قد أخذوا بمبدأ التحسين والتقبيح العقلي إبقاء على ما قررناه من قبل ،
ولكنهم أحروه ذلك التأخير ليجمعوا هدا بين الأصول الفقهية القويمة
ومذهبهم الكلامي .

٤٢٤ — وما بي على الأحز بالدليل العقلي حيث لا دليل ما فرروه بالنسبة
للحظر والإباحة . فلم يظروا إلى كون الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر
بالاعتداد على الإباحة المطلقة المنصوص عليه في قوله تعالى : « خلق لكم
ما في الأرض جميعا ، بل اعتمدوا في أصل الإباحة على مقدار ما يراه العقل
من نفع ، ومقدار ما يكون فيه من ضرر ، ولقد قال في ذلك صاحب المكاشفة
للعقول : « اعلم أنه قد اختلف في أصل الأشياء الحظر أم الإباحة ،
والخثار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين أن كل ما ينفع به من دون ضرر عاجل
ولا آجل حكمه الإباحة بمعنى الإذن ، ولا حرج في ذلك عقلا (أى يقتضى العقل
ذلك) نحو اقتطاع الشجر والانتفاع به ، وبحث الصخور ليتنفع بها واستخراج
المعادن ونحو ذلك ، فهذه يقتضى العقل الإباحة فيها ، إذ لا صرر علينا لا عاجلا
ولا آجلا ، (١) .

وكذلك ما يحكم العقل فيه بأنه ضرر لا محالة ، أو أن الضرر يغلب فيه
يكون محظورا ، وما يكون فيه احتمال الضرر واحتمال النفع متساويا فإنه
يكون محظورا أيضا ، لأن دفع الضرر يقدم على جلب النفع ، كما هو المقرر الثابت
في بدائه العقول .

وفي الجملة لا ينظرون إلى الأصل في الأشياء على أنها مباحة باطلاق.

(١) الكتاب المذكور والفصول اللؤلؤيه ورقة ٢١١ .

أو محظورة بإطلاق . حتى يكون الأصل بالإباحة حتى يقوم الدليل على التحريم كما قال الظاهرية وأكثر الفقهاء فيما عدا الابضاع ، بل قالوا إنه لا أصل بالإباحة أو الحظر ، بل إنه يترك فيها الأمر إلى حكم العقل ، فما حكم العقل بأنه خال من الضرر ، أو النفع فيه غالب فإنه مأذون فيه بحكم الشرع الذى جعل العقل السبيل الوحيد لإدراكه إذ لم يوجد دليل من الشرع ، وما غلب الضرر أو تساوى فإن حكم العقل يقضى بأنه لا إذن فيه .

٤٢٥ — وبنوا ذلك على أساس أن العقل حاكم حيث لا دليل من الشرع فى الأمر ، إذ العقل يحسن ويقبح ، وما دام يحسن ويقبح ، فإنه حاكم حيث لا يوجد دليل على حكم من النصوص أو ما يستنبط منها ، والقضية الأولى قد ثبتت بأدلة بينهاها فى صدر الكلام على الحاكم فى الشريعة الإسلامية فى نظر الزيديين ، والقضية الثانية ملازمة للأولى ، وعلى ذلك لا يكون فراغ من الحظر والإباحة ، بالنسبة للأشياء إذا لم يكن دليل من النصوص ، وما حمل عليها ، بل فيها دليل معتمد من الشارع ، وهو العقل .

وينهى على هذا الكلام أن الزيدية لا يعتبرون استصحاب الإباحة الأصلية فى الأشياء ، لأنه لو كان الاعتبار لاستصحاب الإباحة الأصلية كما يقول الظاهرية لما كان خلو من الدليل الشرعى ، إذ الاستصحاب فى ذاته دليل البقاء حتى يوجد الدليل المغير ، وحيث لم يوجد الدليل المغير فحكمه باق ولا يقال حينئذ أن ثمة خلوا .

٤٢٦ — هذا ما يقرره الزيدية بالنسبة لحكم العقل ، وهو مبنى على أن له سلطانا إن لم يكن ثمة دليل شرعى ، أيا كان الدليل . وإنه بالنسبة للحظر والإباحة ينظر إلى مقدار النفع ومقدار الضرر ، ولكن أصبح أرب نقول إن نظرية النفع والضرر لا تعتمد على أصل آخر غير مجرد العقل ، أم أنها تعتمد على أصل شرعى يقرره الزيدية . لقد قرروا فى باب المصلحة التى اعتبروا الأخذ بها جزءاً

من الأخذ بالقياس ان المصالح التي لا يشهد لها دليل خاص معين ، وليكنها من جنس المصالح التي اعتبرها الشارع تعتبر مطلوبة بحكم القياس . والمضار تعتبر مدفوعة أيضا بحكم القياس ، ولا شك أن الأمور النافعة التي ليس فيها ضرر في العاجل ولا في الآجل لا يمكن أن تكون بعيدة عن المصالح التي اعتبرها الشارع إنها قريبة منها ، بل إنها من جنسها ، وإذا كانت من جنسها فهي مطلوبة بحكم الدليل الشرعي ، لا بحكم العقل وحده ، ولا يمكن أحدا أن يدعى أن مصلحة من المصالح التي ليس فيها ضرر عاجل ، ولا آجل تكون غير متحانسة مع المصالح التي دعا إليها الشارع .

خاتمة في أصول الزيدية

٤٢٧ - هذه إشارات موجزة إلى أصول الزيدية ، ما اتجهنا إلى تفصيل الأبواب ، ولا إقامة الدليل عليها أصلاً ، أصلاً ، ولا إلى بيانها باباً ، باباً ، بل قصدنا إلى بيان قربها من المناهج الإسلامية المعروفة عند جماهير المسلمين ، وبها يتبين مقدار تلاقى الفقه الزيدى مع الفقه عند جمهور الفقهاء في فروع وأصوله ، وقد أشرنا إلى الفروع فيما اخترنا من نماذج فقهية عند الكلام في المجموع . وبيننا موافقة الفقه الزيدى لما يتفق عليه الجمهور ، وإذا اختلفوا وافق بعضهم ، ولم يخرج عنهم جميعاً .

وأشرنا إلى المنهج في هذه الأصول التي ذكرناها ، وكنا فيها نوجز ولا نطنب ، ونجمل ولا نفصل ، وتحسبنا ذلك في بيان مقصدنا .

٤٢٨ - ولا شك أن الإمام زيداً لم يضع هذه الأصول ، ولم ترو عنه مبنية موضحة كما بينا ، ولكن هي بلا شك تنفق في جملتها مع الفروع التي أثرت عنه رضى الله عنه ، فالأحكام التي رويت عنه في المجموع لا تخرج عن هذه الأصول ، وليس فيها ما يدل دلالة قاطعة على أن الإمام زيداً لم يأخذ بأصل القياس ، بل على العكس وجدنا الفروع التي استعمل فيها الإمام زيد القياس ، ونقلنا ذلك في موضعه ، وكذلك الأمر في القرآن والسنة والإجماع ، فإن هذه الأبواب كلها نجد لها مستنداً من فقه الإمام زيد .

ولكننا لا نقول إنه قاطع وإن كان قد لاحظها أو بعضها في اجتهد ، لأن الاتجاه في الفقه الإسلامى لم يكن إلى وضع القواعد ، ولكن كان يتجه إلى الحكم في الوقائع التي تحدث ، أو يحتمل أن تحدث كما كان يفعل أبو حنيفة وأصحابه الذين أخذوا بالفقه التقييدى ليضبطوا به الأقيسة ، والعلل التي كانوا يستنبطونها ، ويختبروا تلك العلل ويطبقوها ، ويزنوا أحكام الوقائع بمواربها .

وإنه إذا كان قد أثر عن بعض الأئمة عبارات في مناهج الاستنباط ، فهي تشير ولا تعبر ، وهي إجمال لا تفصيل فيه ، ولذلك لا نقول إن تلك الأصول من وضع الإمام زيد ، أو أنها رويت عنه بأى صورة من صور الرواية ، والذين قرروها لم يدعوا لها ذلك ، بل إسمهم قرروا أنها قواعد قررها من جاءوا بعده ، وإن كانت لا تنافى ما أثر عنه من فروع فقهية ، بل إنها تؤكد أصل استنباطه في جملتها .

٤٢٩ - ولقد كنا حريصين ونحن نكتب في هذه الأصول أن ننقل عبارات المؤلفين فيما يقررون من مناهج ، وفيما يذكرون من خلاف في القاعدة عند الجمهور وعند الزيدية والإمامية ، وذلك لنضع تحت نظر القارئ على ما في هذه الكتب من ثروة فقهية ، لا تقف فيها المحاجزات المذهبية عن حكاية الآراء المختلفة وموافقة بعضها ، ومخالفة البعض الآخر ، من غير تهجم بالنقد أو التزييف على ما يالف آراءهم ، بل يذكرون كل دليل ووجهته ويبينون ما يختاره أئمتهم ، أو ما هو راجح في المذهب الزيدى .

٤٣٠ - وإتنا بهذا العرض بينا الخصوبة المثمرة في ذلك المذهب الذى ينسب إلى الإمام زيد ، وكيف كان في تفريعه كالإمام الذى انتسب إليه قريباً من المؤلف المعروف ، وليس غريباً عما يألفه الفكر الفقهي ، فهو إذا كان قد خالف في بعض فروعه بعض ما أثر عن الإمام زيد ، فإنه لم يخالف ما رسمه الإمام زيد من التماس الحق أنى يكون ، وحيثما وجد ، فإن اللؤلؤة الفائقة لآتهون لهوان غائصها الذى استخرجها ، فقد كان رضى الله عنه يلتمس الحكمة في كل مكان ، ومن فم أى إنسان ، وقد اقتدى به أتباعه ، من بعده ، ففتحوا باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، ولم يغلق التعصب المذهبي عليهم نافذة النور الذى يحى إليهم من فقه الجمهور ، وكان فقههم حقاً حديقة غناء ، فيها الثمار الفقهية الإسلامية ، وقد قوى ذلك عندهم ما رسموه لأنفسهم من الاجتهاد الذى لم يعلقوه ، وقد آثر لنا أن نتكلم في الاجتهاد عندهم .

الاجتهاد

٤٣١ - الاجتهاد معناه في اللغة بذل الجهد في الوصول إلى أمر من الأمور ، ويعرفه علماء الأصول في الاصطلاح : بأنه بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وذلك عند جمهور الأصوليين ، فهم يقصرون الاجتهاد الفقهي على الأحكام العملية واستخراجها من أدلتها التفصيلية ، كالاستدلال على تحريم الربا قليله وكثيره بقوله تعالى « وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » .

وعرف علماء الزيدية الاجتهاد الاصطلاحي بأنه بذل الجهد في تعرف الحكم من جهة الاستدلال^(١) ، فكل تعرف لأمر شرعي عن طريق الاستدلال ، سواء كان عقليا أم كان شرعيا فهو اجتهاد ، وبذلك يشمل الاجتهاد العقلي المجرد ، لأنه تعرف للحكم من قبيل الاستدلال ، وكلمة حكم تشمل عندهم الأحكام العملية والأحكام الاعتقادية التي يسمونها الأحكام العلية ، فالمتجهد يجتهد في أصول الاعتقاد ، وأصول الأحكام وفروع الأحكام معا .

ويعرف بعض الفقهاء الاجتهاد الاصطلاحي بأنه است فراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها ، والمراد من تطبيقها تطبيق القواعد الجامعة لفروع الأحكام ، وبعبارة أدق تطبيق علل الأحكام التي استنبطها المجتهدون واعتبروها عللا مطردة على الجزئيات التي تطبق عليها ، وتبين أحكامها .

وعلى ذلك يكون الاجتهاد قسمين :

أحدهما - استخراج مناهج الاستدلال ، واستخراج الأحكام من النصوص وبيان المعاني الشرعية التي تبني عليها الأحكام ، وهي العلل التي تعد قواعد الفقه .

(١) معيار العقول في علم الأصول ورقة ١٢٥ .

والقسم الثانى - تطبيق تلك القواعد المستنبطة على الحزئيات فى كل العصور المختلفة ، ولا شك أن الاجتهاد فى القسم الأول هو الاجتهاد الكامل ، والثانى اجتهاد ناقص - ، وهو يشبه اجتهاد القاضى فى تطبيق القوانين .

٤٣٢ - ولكى نبين مراتب هذين النوعين فى الاجتهاد نرجع إلى الوراى قليلا عند استخراج العلة فى القياس ، وذلك أن العلة لها ثلاثة أنواع من الاجتهاد ، الأول إخراجها من بين أوصاف الموضوع الذى جاء بها النص كما نص القرآن على تحريم الخمر ، ونص النبى على تحريم ربا البيوع ، فإن الفقيه يحاول أن يخرج علة التحريم منها ، وهذا يسمى فى عرف الفقهاء تخريج المناط .

والنوع الثانى من الاجتهاد بالنسبة لليلة أن يذكر الشارع الحكم مقترنا بحادثة تعد سببه ، فينظر إلى الأوصاف التى اقترنت بالحادثة ، ومثال ذلك أن النبى أوجب على من واقع امرأته فى رمضان كفارة اعتاق رقبة ، أو صوم ستين يوما أو إطعام ستين مسكينا ؛ فالفقيه يتعرف الوصف أو الحال التى كانت سببا ، أهى الموافقة ذاتها ، أم انتهاك حرمة رمضان بالافطار ، فأخرج أحد الوصفين ، وكلاهما يصلح عله يسمى تنقيح المناط ، وقد قال بعض الفقهاء إن العلة الوقاع فلا تجب الكفارة فى المفطرات الأخرى ، وقال بعضهم انتهاك حرمة رمضان بالافطار فنجب فى كل مفطر متعمد من غير عذر .

والنوع الثالث تطبيق الحكم فى كل موضع تتحقق العلة فيه وثبت ، فيثبت له حكم الأصل ، ويسمى هذا تحقيق المناط ، وعمل المجتهد فيه دراسة موضوع الفتوى ، وبحث صفاته ليعرف أى القواعد عليه .

والاجتهاد الكامل يكون بتخريج المناط وتنقيحه ، وفهم الأحكام من النصوص ، والاجتهاد الناقص يكون فى النوع الأخير فقط ، وهو على هذا يكون اجتهادا مذهبيا ، لأنه فى الدائرة التى رسمها المجتهد الأول فى المذهب . وتطبيق العلل التى أخرجها ذلك المجتهد بتخريج المناط أو تنقيحه .

وإن هذه الأقسام الثلاثة للقياس موجودة في الفقه الزيدى كما هي موجودة في الأصول عند فقهاء الجمهور .

٤٣٣ — وقد اتفق علماء المسلمين على أن القسم الثالث من القياس لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج، وعلمهم تطبيق العلل المستنبطة على الجزئيات، فعلمهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه الساقون على الحوادث التي لم تقع في عصور السابقين، فهذا التطبيق تبين أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب المرتبة الأولى من الاجتهاد رأى فيها، وقد وجد ذلك في كل العصور الإسلامية، وفي كل المذاهب الفقهية، فكان في كل مذهب مخرجون، ومفسرون للقواعد العامة في المذهب ليطبقوها على الحوادث التي لم يعرف لأصحاب المذاهب رأى فيها، ويضاف ما يصل إليه أهل التخريج إلى المذهب فيزداد به نماء، وبمقدار مجموع القواعد التي تضبط الجزئيات الفقهية في المذهب تكون الخصوبة فيه .

شروط المجتهد :

٤٣٤ — ولقد اتفق علماء الأصول على شروط في المجتهد الكامل لم يختلف فيها مذهب عن مذهب في جملتها، وإن اختلفوا في تفصيلها، ولنسرد هذه الشروط سردا مشيرين بعبارات مينة لها .

الشرط الأول - العلم بالعربية، فقد اتفق الفقهاء على ضرورة العلم بها، لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربى، ولأن السنة التي جاءت لبيانها لسانها عربى، وقد حد الغزالي القدر الذى يجب أن يعرفه المجتهد، فقال إنه القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعاداتهم فى الاستعمال، حتى يميز صريح الكلام وظاهره وبجمله، وحقيقته ومجازه، وعلمه وخصه، ونحكمة ومتشابهه ومطلقه ومقيده، ونصه وفخواه . ولحنه ومفهومه، وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ فى اللغة درجة الاجتهاد .

وإن ذلك الكلام معقول فى ذاته، لأن المجتهد حجة لغير المجتهد، ولا يكون

كذلك إلا من يبلغ مرتبة الذين تلقوا القرآن الكريم في أول نزوله على النبي ﷺ ، وهم العرب .

وقد كان أئمة آل البيت جميعاً على هذا النحو من العلم بالعربية ، وعلى رأسهم زيد بن علي ، وأخوه محمد الباقر ، وابن أخيه جعفر الصادق ، ومن جاءوا بعدهم من أبنائهم وأحفادهم الذين تصدوا للاجتihad .

٤٣٥ — والشرط الثاني - العلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه ، لأن القرآن أصل هذه الشريعة ، ومن جمعه في قلبه ، فقد جمع النبوة بين جنبيه ، كما قال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما - ولقد قال العلماء إنه يجب أن يكون عالماً بدقائق الأحكام القرآنية ، وأن يكون عالماً علماً دقيقاً بآيات الأحكام ، وهي نحو خمسمائة آية ، يعلم ما خصص منها وما نسخ ، إن كان قد جرى نسخ في القرآن الكريم .

ويستلزم هذا أن يعرف القرآن كله إجمالاً ، لأن تمييز آيات الأحكام من بين القرآن كله يحتاج إلى علم إجمالي ، وقد اشترط الشافعي للمجتهد أن يكون حافظاً للقرآن كله ، وإن ذلك بلا ريب هو أعلى درجات العلم بالقرآن ، ويجب حتماً أن يكون مع الحفظ الفهم ، لا مجرد الحفظ ، فإن مجرد الحفظ لا يغني شيئاً في الاجتهاد .

ولقد كان الإمام زيد من أعلم الناس بالقرآن ، وكان راوياً لقراءاته ، وقد كان يوصف بأنه حليف القرآن . فهو صورة مثالية للعالم بالقرآن في عصره .

ولكن مع ما اتفق المؤرخون عليه بالنسبة للإمام زيد يقول علماء الأصول من الزيدية كما جاء في منهاج الوصول شرح معيار العقول : « إنه لا يشترط أن يكون المجتهد عالماً علم إحاطة بكل الأحكام القرآنية والسنة ، ولعل السبب في ذلك هو أنه يجوز عندهم تجزئة الاجتهاد ، وعلى ذلك نقول إن الاجتهاد

إذا كان كاملاً يشترط أن يكون صاحبه عالماً علم إحاطة بالأحكام القرآنية والأحكام النبوية ، ويصح أن يزداد عندهم الأحكام التي قالها المعصومون عندهم من آل البيت ، وهم علي والزهراء والحسنان رضي الله عنهم أجمعين .

٤٣٦ - والشرط الثالث - العلم بالسنة ، وهذا شرط قد اتفق العلماء على أصل اشتراطه ، ولا شك أنه يشترط أن يكون عالماً بكل السنة التي تشتمل على أحكام تكليفية ، وإنه بعد جمع السنة في صحاح مدروسة لا يشترط أن يكون حافظاً للسنة التي تشتمل على أحكام تكليفية ، بل الشرط أن يعرف مواضعها ، وطرق استخراجها من ينابيعها .

وإن الزيدية يتفقون مع الجمهور في هذا ، لأن السنة المعروفة عند جمهور الفقهاء يتلقونها بالقبول أو يأخذون بها إذا لم تكن عندهم رواية عن طريق آل البيت ، وقد علمت عند شرح السنة أنهم يقدمون في الرواية أئمة آل البيت على غيرهم .

وهنا يجيء ما نلناه في القرآن من أنه لا يشترط عندهم العلم بالسنة التي تشتمل على الأحكام علم إحاطة بالنسبة لمن يجتهد في بعض المواضع ، إذ يجوز تجزئة الاجتهاد عندهم .

٤٣٧ - والشرط الرابع - معرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف ، والعلم بمواضع الإجماع أمر لا يختلف فيه أحد ، لأن أول واجب على المجتهد هو أن يتجه إلى معرفة ما أجمع عليه السلف الصالح ، وما انعقد فيه الإجماع على اختلاف مراتبه ، فإنه يغنيه الإجماع عن الاسترسال في استخراج حكم للمسألة ، إذ يكون من الواجب أن يأخذ بالإجماع ، ولا يجتهد في أمر ورائه .

ومعرفة اختلاف الفقهاء من الصحابة والتابعين قد اشترطه بعض الفقهاء ، ليعرف الأقيسة الفقهية ويوازن بينها ، وينتهي إلى معرفة أسسها وأحكامها ، وليطلع على الآثار المختلفة ، فقد يكون عند فقيه آثار لا يعرفها الآخر ،

وأحاديث النبی ﷺ قد تغيب عن بعض العلماء ، ولكنها لا تغيب عن كلهم .
وقد كان أبو حنيفة يقول أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس ، وقد كان الأئمة
محمد الباقر ، وزيد ، والصادق ، من أعلم أهل عصرهم باختلاف الناس ،
وقد كان الإمام زيد رضي الله عنه حريصاً على أن يعرف كل ما عند الناس ،
وينقحه وينقيه ، ويختار منه ما يتمثل في قلبه علماً زاكياً نامياً وقد أشرنا
إلى ذلك في حياته .

٤٣٨ — والشرط الخامس — العلم بأوجه القياس وطرائقه ، وإن العلم بهذا
النوع من الاجتهاد يقتضي العلم بثلاثة أمور .

أولها — العلم بالاصول من النصوص التي يبنى عليها ، والعلل التي قامت عليها
أحكام النصوص والتي بها يمكن إلحاق حكم الفرع إلى الأصل .

ثانيها — العلم بقوانين القياس وضوابطه ، كالأ يقاس إلا على ما ثبت أنه
لا يتعدى ، ومعرفة أوصاف العلل التي يبنى عليها القياس .

ثالثها — أن يعرف المناهج التي سلكها السلف الصالح في تعرف علل
الأحكام التي اعتبروها أساساً لبناء الأحكام ، واستخرجوا طائفة من الأحكام
الفقهية ، ويزيد الزيدية أن يعرف الفقيه المناهج التي سلكها أئمة آل البيت
في القياس ، وبنوا عليها آراءهم الفقهية .

٤٣٩ — والشرط السادس — معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ، فيعرف
المصالح التي اعتبرها الإسلام من ضروريات وحاجيات وتحسينات ، ويعرف أنواع
المشقات التي تكون مقبولة في التكليفات في الشرعية أو مطلوبة ، والمشقات
التي لا تسرع ولا تطلب ، والمشقات التي تطلب في أوقات غير مستمرة كالجهاد
في سبيل الله سبحانه وتعالى .

يجب أن يعلم المجتهد ذلك ليصطيع أن يتعرف أوجه القياس ومناط الأحكام
والأوصاف المناسبة ، وذلك ليتمكن معرفة أوجه القياس ، وأجناس المصالح

التي يدنى عليها الاستدلال المرسل ، أو المناسب المرسل ، كما تعبر كتب الزيدية ، وإن معرفة المصالح الإنسانية التي أقرها الإسلام أمران واجبان ، لكي يتجنب المجتهد المصالح الوهمية التي لايعتبرها الإسلام ، كما يجب أن يعرف ما فيه مصلحة ومضرة ليوازن بين مقدار المضار والمنافع ، فيقدم دفع المضار على جلب المصالح ، وما ينفع الناس على ما ينفع الآحاد .

٤٤٠ - والشرط السابع - صحة الفهم وحسن التقدير ، وإن ذلك هو الأداة التي يكون بها استخدام كل المعلومات السابق اشتراطها وتوجيهها في تمييز زيف الآراء من صحيحها ، وغثها من سمينها . وبعض الفقهاء اشترط العلم بالمنطق بأن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وطريق سورها .

وقد خالف آخرون ، معتمدين على أن فقهاء الصحابة ما كانوا يعلمون ذلك ، وهم أمل الفقهاء ، وإن أكثر أئمة الزيدية كانوا أقوى الناس استنباطاً ، ومع ذلك لم يعلم أن أحدهم كان على علم بالمنطق ، بل إنه لم ينقل إلى العربية إلا بعد استشهاد إمام المذهب الجليل الإمام زيد .

٤٤١ - والشرط الثامن - صحة النية وسلامة الاعتقاد ، فإن النية الحسنة تجعل القلب يستنير بنور الله تعالى ، فينفذ إلى لب هذا الدين الحكيم ، وإن الله تعالى يلقي في قلب المخلص بالحكمة ، فيهديه ، ويجنبه الضلال ، وإن الإخلاص في طلب الحقيقة يجعل طالبها يتلصصها أنى وجدها ، فلا يتعصب ، ولا ينحرف . والاجتهاد كما قال الشاطبي سمر بالمجتهد ليكون في مكان الرسول ، فيبين شرع الله ، ولا يبلغ هذه المنزلة من لا يخلص ، أو من يتبع البدعة .

مراتب الاجتهاد عند الزيدية وغيرهم

٤٤٢ — تكلمنا في الفصل السابق في شروط الاجتهاد ، وهي شروط متفق. على أصلها وجملتها ، وإن كان اختلاف في فروعها وتفصيلها ، وهي شروط للاجتهاد الكامل ، والزيدية عندهم الاجتهاد طبقتان اجتهاد كامل ، واجتهاد ناقص ، وهم يفتحون باب الاجتهاد من بعد عهد آئمتهم ، ويسيرون في ذلك سيراً بعيداً ، ولكن ما الاجتهاد الذي يجتهدونه أهو اجتهاد مطلق ، المجتهد فيه مستقل ، أم هو اجتهاد فيه انتساب إلى المذهب من غير انطلاق ، أم هو مجرد تخريج في المذهب من غير خروج على الأصول التي اعتبرها الأئمة الزيدية من آل البيت أصولاً فقهية ، ومناهجهم ، والقواعد التي أخذت من العلل الفقهية المطردة في مذهب الزيدية .

٤٤٣ — لا بد أن نخوض في مراتب الاجتهاد العامة التي يقرها علماء الأصول ، وهي موجودة في كل المذاهب الإسلامية المقررة الثابتة .

ونقول في بيان ذلك إن الناس في كل العصور ينقسمون إلى مفت. ومُستَفْتٍ ، وفي عصر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كانوا ينقسمون إلى مجتهد ، ومتبع ، وقد استمر ذلك قروناً بعد تكون المذاهب في الأمصار الإسلامية .

وليس المجتهدون بعد تكون مذاهب الأمصار ، ومذاهب الشيعة طبقة واحدة ، بل هم أربع طبقات على أحسن تقسيم ، مجتهدون مستقلون ، ومجتهدون منتسبون ، ومجتهدون مخرجون ، ومجتهدون مرجحون ، والمقلدون أقسام ثلاثة : علماء في مذهب يعلمون مآرجحه السابقون ، وعلماء يستطيعون فهم الكتب ، وعوام ،

ولنوضح كل قسم من هذه الأقسام :

(١) المجتهدون المستقلون :

٤٤٤ — وهم يسمون المجتهدين في الشرع ، وهؤلاء يكونون مستوفين الشروط السابقة كلها ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وأوجه الرأي المختلفة ، وهم يرسمون مناهج الاجتهاد ، والأصول التي يقوم عليها عمل المجتهدين ، وفي الحملة هؤلاء لا يتقيدون إلا بما قيد به الكتاب والسنة ، وثبت من الدين بالضرورة أو انعقد عليه أجماع الصحابة ، وهم مطلقون فيما عدا ذلك ، ومن هؤلاء أئمة الزيدية ، كزيد بن علي وآبائه ، وكالهادي وغيره من الأئمة الذين ظهروا في القرن الثاني والثالث الهجري ، كما أن من هؤلاء أبا حنيفة ، ومالكاً ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأحمد ، وسفيان الثوري ، ومن هؤلاء أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد وزفر ابن الهذيل ، فقد كانوا ذوي آراء في الأصول والفروع مع صحبتهم لأبي حنيفة وإحيائهم لآرائه ، وروايتهم له ، واعتبار مجموعة آرائهم مع آرائه مذهباً قائماً مستقلاً ، ولآراء أبي حنيفة التقديم في العمل ، إلا إذا استوجب الأمر الإفتاء بغير رأيه ، وذلك معروف في مسائل كثيرة .

وقد ادعى بعض فقهاء المذهب الحنفي أن هؤلاء الأصحاب ليسوا مجتهدين مستقلين ، بل هم من القسم الثاني ، لأنهم تابعون للإمام في الأصول والمناهج ، وإن خالفوه في الفروع ، ولكن المراجع لكتب الأصول يمدحهم بخالفونه أحياناً في الأصول ، نخب الأاحاد في تخصيصه لعلم القرآن خالف فيه أبو يوسف شيخه أبا حنيفة ، وذلك أصل كبير ، بنيت عليه فروع كثيرة .

٤٤٥ — وقد ادعى بعض العلماء أنه يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد المطلق ، بل قد غلق هذا الباب بعض الشافعية ، وبعض الحنفية ، وبعض المالكية .

أما الحنابلة فقد تضافرت كلماتهم على أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد ، وقد أخذوا في ذلك بما رواه الإمام أحمد في مسنده عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » .

وقد أطال كتاب الأصول في بيان أن باب الاجتهاد المطلق مفتوح ، بل هو واجب ، ولقد ادعى الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول ، أن ذلك النوع من الاجتهاد أيسر على العلماء منه في عصر تدوين المذاهب ، وقد قال في ذلك : « انه لا ينبغي على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين ، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت ، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره ، والسنة المطهرة قد دونت ، وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والنصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد ،^(١) .

وقد اتفقت كلمة الإمامية والزيدية على أن باب الاجتهاد مفتوح ، ولكن أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد فيه انتساب ؟ لا شك أن كلام الأئمة كالمهادي والناصر والقاسم في المناهج له احترامه من غيرهم ، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد من غيرهم مستقلاً ، بل فيه انتساب ، كما سنبين في القسم الثاني .

٢ — المجتهدون المنتسبون :

٤٤٦ — وهؤلاء يجتهدون في الفروع . فيستخرجون أحكامها من الأصول ، وقد يخالفون أئمتهم في الفروع ، ولكنهم يلتزمون المناهج التي رسمها أئمة المذهب ، فالمنتسبون إلى المذهب الشافعي كالجزني لا يخالف الإمام الشافعي في المناهج التي رسمها في الرسالة ، ولكن قد يخالفه في الفروع ، فيشتتبط

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢ .

ما لا يتفق مع أقوال الشافعي في هذه الفروع أو بعضها ، وكذلك عبد الرحمن ابن القاسم ، وابن وهب ، وابن عبد الحكم ، وهؤلاء قد اتخذوا المذهب الذى اتسبوا إليه اجتهاداً لا تقليداً .

وهنا نريد أن نعرف من أى الذرعين اجتهاد الزيدية غير الأئمة ، أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد مقيد بالمذهب أى أن المجتهدين منتسبون ؟

لا شك أن الإمام زيدا ، وطبقته من العترة النبوية يجهدون اجتهاداً مطلقاً لا شك فيه ، ولكن من انحلت بعد ذلك اسم الزيدية نقسمهم إلى قسمين : قسم الأئمة من آل البيت ، كالنفس الزكية وأخيه إبراهيم ، ومن جاء بعده كالمصور والمؤيد ، والهادى إلى الحق يحيى مجدد هذا المذهب ، وهؤلاء يجتهدون اجتهاداً مطلقاً ، ومهمهم كان يخالف الإمام زيدا فى اجتهاده ، وقد رأيناهم فى الأصول يختلفون ، فمنهم من يؤيد أصلاً ، وفريق آخر يخالفه ، وإن هذه الأصول وتلك القواعد لم يحرها الإمام زيد ، بل حررت من بعده .

والقسم الثانى — المنتمون إلى هذا المذهب من غير آل البيت من المجتهدين المشهورين بالاجتهاد بالمذهب ، والفتوى فيه ، وهؤلاء لا يمكن أن نرفع مرتبتهم فى الاجتهاد إلى مرتبة المجتهدين المطلقين ، لأنهم مقيدون بأصول الأئمة ، وإن كانوا قد أوتوا حق الاختيار .

٣ — مجتهدون مخو جون :

٤٤٧ — وهؤلاء لهم عملان : أحدهما استخلاص العلل الفقهية التى بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية ، واعتبارها قواعد المذهب الذى تطبق على الأحكام وتتعرف فى ضوءها أحكام الجزئيات ، وبذلك يحجرون كليات المذهب ، واجتهادهم فى ذلك هو تعرف ما بنى عليه إمام المذهب أحكامه ، وتوضيحه .

والثانى — من أعمالهم هو تطبيق هذه العلل على الحوادث التى تقع

في عصورهم ، ولم تقع في عصر الإمام ، ولم يعرف للإمام رأى فيها ، فإن هؤلاء هم الذين يستخرجون أحكامها ، بتطبيق العلل التي عرفت مناطاً لقياس الأئمة ، وإن ذلك لا يعد خروجاً عن المذهب ، لأنه من المعروف أن تطبيق العلة التي راعاها الإمام في اجتهاده يعد أخذاً برأى الإمام ، ولا يعد خروجاً عنه ، وذلك هو ما يسمى بتحقيق المناط ، أى تطبيق الحكم الذى عرفت علة على كل ما تتحقق فيه هذه العلة ، وقد قرر المالكية وغيرهم أن هذا النوع من الاجتهاد لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور كما أشرنا .

وهذه الطبقة لا يجوز أن تخالف الإمام في فرع من الفروع ، ولكن يجوز لها أن تتخير من أقوال أئمة المذهب ما تراه أكثر اتصالاً بمصالح الناس ، وما تكون قواعد الفقه فيه أوضح تحقّقاً .

وقد وجد كثيرون منهم في المذاهب المختلفة ، والزيديون فيهم من هذا الصنف كثيرون ، ونرى أنه لا يصح أن يخلو منهم عصر من العصور .

٤ - المجتهدون المرجحون :

٤٤٨ - وعمل هؤلاء لا يتناول اجتهاداً في فروع أو أصول أو استخراج قواعد ، بل عمل هؤلاء مقصور على بيان أرجح الأقوال وأرجح الروايات ، ومن عملهم تنسيق الآراء المختلفة في المذهب ، وبيان أدلتها ، والمراجعة بينها ، ثم تعرف مراتب الرواية ، وترجيح رواية على رواية من بينها ، ودوّن كل هذا في كتب المذاهب ، وهؤلاء هم في مرتبة بين المقلدين والمجتهدين ، واجتهادهم في دائرة الترجيح ، لا في الإنشاء ، وهو عمل ليس بالسهل أو اليسير ، ومن هؤلاء مثل السرخسي ، وكال الدين بن الهمام في جملة أحواله ، وإن كان له أحياناً اختيار من المذاهب الأخرى ، واجتهاد في بعض المسائل ، فيصح أن يكون من أن يكون من هذه الناحية مجتهداً اجتهداً مطلقاً جزئياً .

المقلدون :

٤٤٩ - هؤلاء المقلدون منهم العامة ، ومنهم العلماء الذين ارتضوا لأنفسهم أو لم تمكنهم قواهم من أن يتجاوزوا مرتبة الحاكي للمذهب ، الذي يحكى الأقوال فيه مرجحة بروايتها أو بدليلها ، ولا يجتهد إلا في تعرف مواضع الترجيح ، وترتيب درجات الترجيح ، ودرجات الضعف ، هؤلاء ليس لهم أن يخرجوا أو يرجحوا ، ولكنهم عليهم فقط العمل بالراجح المنصوص على رجحانه رواية أو دليلاً ، وهؤلاء لهم حق الإفتاء في المذهب ، وإن كانوا مقلدين تقليداً مطلقاً ، وقد قال فيهم ابن عابدين : « ولا شك أن معرفة راجح المذهب المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم ، فالمفروض على المفتي والقاضي الثبوت في الجواب ، وعدم المجازفة فيه خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده ،^(١) .

وإن ذلك ليس نهاية المشمرين في العلم الإسلامي ، ولكن نهاية المشمرين في دائرة التقليد المطلق الذي غلقت فيه أبواب الاجتهاد فيه بأي نوع كان . ويمتاز هذا النوع من المقلدين بالإحاطة بأصول المذهب وقواعده ، وأكثر فروعه مع القدرة على فهم ما لم يحصلوه منه .

٤٥٠ - وإن هذه الطبقة تليها طبقة بين العامة والعلماء ، وهم الذين يستطيعون فهم كتب المذهب من غير إحاطة بالمذهب ، فلم يؤتوا علماً بترجيح المرجحين ، وتميز طبقات الترجيح ، وهؤلاء ليس لهم حق الإفتاء ، لأنهم لا قدرة لهم على فهم النصوص ولم يعطوا علماً يسمع لهم بأن يعرفوا فقه الحادثة وما يصلح لها ، وما يمكن أن تنطبق عليها ، وقد قال فيهم ابن عابدين :

لا يعرفون الغث والسمين ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون

(١) الفتاوى الخيرية ج ٢ ص ٢٣١ - طبع المطبعة .

ما يحدون كحاطب ليل ، فالوليل لمن قلدهم كل الويل .

وإن هؤلاء تد كثروا في عصرنا ، ومهم من يتناول فيدعي لنفسه حق الاجتهاد المطلق ، من غير معرفة بمصادر الشريعة ومواردها ، بل من غير معرفة لمذهب من مذاهبها ، معرفة ترحيح بين آرائه ، بل معرفة الراجح من آرائه ، ولكنها فوضى الفكر عند الذين ينطلقون من قيود الفكر .
ويلي هذه الطبقة من المقلدين طبقة العامة .

تجزئة الاجتهاد

٤٥١ - الأكثرون من الزيدية على أن الاجتهاد يتجزأ ، فيجوز أن يكون المجتهد قادرا على الاجتهاد في باب ، وليس قادر على الاجتهاد في غيره ، فيجوز أن يكون عالما بأصول الاستنباط ومناهجه في أبواب العبادات ، دون البيوع ، أو في باب من أبواب الأسرة ومن البيوع ، فيكون مجتهداً فيما يستطيع الاجتهاد فيه ، ومقلداً في غيره .

وعلى هذا الرأي أكثر الخنابلة ، وقد قال في ذلك ابن قدامة : « متى علم (أى المجتهد) أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها ، وإن جهل حكم غيرها ، فمن ينظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بالفرائض أصولها ومعانيها ، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات ، والنكاح بالأولى ، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، فلا تضر الغفلة عنها ، ^(١) .

ولكن جمهور علماء الأصول على أن الاجتهاد لا يتجزأ .

٤٥٢ - وإنه باعتبار أن الاجتهاد يتجزأ عند أكثر الزيديين كان الاجتهاد المطلق أو المستقل مرتين :

(١) روضة الناظر وجنة المناظر ج ٢ ص ٤٠٧ والمسألة المشركة هي التي يرث فيها أولاد الأم دون الأشقاء إن اعتبر ميراث الأشقاء بالعصبة فقط .

المرتبة الأولى - مرتبة الاجتهاد الكامل ، وهو الاجتهاد في كل مسائل الشرع ، ويكون لمن استوفى كل الشروط التي ذكرناها في المجتهد المستقل .
والمرتبة الثانية - مرتبة الاجتهاد الناقص ، وهي التي لا يكون الاجتهاد في كل الفقه ، بل في أجزاء أو مسائل منه .

٤٥٣ - وإنه عند تطبيق ذلك الكلام على أئمة الاجتهاد المطلق المستقل عند الزيدية لا نجد مجتهداً فيه جديراً بوصف المجتهد المستقل غير الأئمة من العترة النبوية الذين اشتهروا بالاجتهاد المطلق غير المقيد إلا بالكتاب والسنة ، وأقوال على كرم الله وجهه ، وهؤلاء لم يعرف عنهم أن اجتهادهم كان في بعض المسائل دون بعض ، فعاد الله أن يكون زيد بن علي الإمام ، اجتهاده مقصور على طائفة من الفقه دون الباقي ، وكذلك لا يمكن أن يكون الاجتهاد مقصوراً على طائفة بالنسبة للهادي .

وإذا كان الاجتهاد المطلق لا يكون إلا عند الأئمة فلا يمكن أن ينطبق ذلك التقسيم عليهم ، ولا يمكن تصوره بالنسبة لهذا الفرع من الاجتهاد لهذا ، ولعله قد ذكر في كتب الأصول عند الزيدية على أنه مسألة نظرية ليس لها وقائع تنطبق عليه في فقههم .

ولكن تجزئة الاجتهاد تكون من حيث الوقوع في غير الاجتهاد المطلق ، فهي تصور في الاجتهاد الذي يكون المجتهد فيه منتسباً ، وهذا هو الاجتهاد الذي أجازته علماء الزيدية لغير أئمة آل البيت المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين .

مراتب الأدلة عند المجتهد

٤٥٤ - لقد قرر الزيدية أن المجتهد عليه أن يتجه في أول ما يتجه إلى مواضع الإجماع ، ذلك لأنه إذا كان هناك إجماع متواتر وهو قطعى ، فإن الفئوى تكون معروفة ، ويكرن عمل المجتهد هو فقط تعرف المسألة المستفتى فيها ، وعلاجها ، ومقدار انطباق تفضية الإجماع عليها .

وقد ذكرنا فى صدر كلامنا أن من أنواع الإجماع ما يعد العلم به ضرورياً ، وهو الإجماع فى المسائل التى تعد مما عرف من الدين بالضرورة ، كعدد الركعات فى الصلوات ، وكأركان الإسلام ، وغير ذلك .

٤٥٥ - وإذا لم يكن فى المسألة إجماع اتجه إلى الكتاب الكريم والسنة المتواترة ، وهما مرتبة واحدة ، لأن كل واحد منهما فى سنده قطعى ، ولا يتصور التقديم بينها من ناحية السند ، إنما يكون التقديم بينها من ناحية الدلالة .

ولذلك قسموا معانى القرآن والحديث المتواتر إلى قسمين أحدهما نصوص ، والثانى ظواهر ، فتقدم نصوص المتواتر من القرآن والسنة على غيرهما من أخبار الآحاد من السنة .

وإذا كان أحدهما فى دلالة نصاً ، والآخر يكون ظاهراً وتعارضاً ، فإنه يقدم النص على الظاهر ، لأن النص لا يقبل الاختمال ، والظاهر يقبله ، وما لا يقبل الاختمال مقدم فى الاستدلال على ما يقبله ، إذ الاختمال يضعف قوته . وظواهر الكتاب والسنة المتواترة مقدمة على أخبار الآحاد ، على التفصيل الذى ذكرناه فى موضعه ،

٤٥٦ - وتعد الأدلة السابقة قطعية فى سندها ، فإن لم تكن تلك الأدلة القطعية فى سندها اتجه المجتهد إلى الأدلة الظنية فى سندها ، فبعد الكتاب والسنة المتواترة يتجه إلى الأدلة الظنية فى إسنادها ، فيتجه إلى أخبار الآحاد ،

ولكنهم لا يعتبرون السنة كلها في هذه المرتبة ، بل يعتبرون فقط الأقوال من الأحاديث في المرتبة التي تلي الكتاب والسنة المتواترة ، فيتجه المجتهد إلى نصوصها ، وهي الألفاظ التي لا تحتمل غير المعاني التي اشتملت عليها ، ثم يلى النصوص الظواهر ، وهي ما تقبل الاحتمال في دلالتها على معانيها ، وذلك للسبب الذي ذكرناه في الكتاب ، من أن ما لا يقبل احتمالاً يقدم في الاستدلال على ما يقبله ، لأن الاحتمال يفتح الباب لقبول ما يكون احتمال فيه ، فالاحتمال في العام يفتح الباب لتخصيصه بالنص فيكون تقديم النص في موضع المعارض إعمالاً للدليلين .

٤٥٧ — وهذا كله في الأحكام التي تؤخذ من ألفاظ النصوص الشرعية ، أى من منطوقها ، وهي بلا شك مقدمة على ما يؤخذ من مفهومها ، سواء أكان مفهوم موافقة أم مفهوم مخالفة على الاختلاف في مفهوم المرافقة من حيث إنه في قوة دلالة المنطوق أو أنه دونها ، وعلى الاختلاف في مفهوم المخالفة من حيث أنه يثبت طريقاً من طرق الاستنباط للأحكام الشرعية ، أو أنه لا يلتفت إليه .

ولاشك أن مفهوم 'المخالفة عند من يثبتته يكون مؤخرأ في الدلالة على المنطوق ، لأن المنطوق أقوى دلالة ، والأقوى دلالة إذا عارضه ما دونه ألفاه ، فلا يلتفت إليه .

والمفاهيم مرتبة على حسب قوة النصوص في السند ، فمفاهيم القرآن الكريم وللسنة المتواترة مقدمة على مفاهيم أخبار الآحاد ، لأن المفهوم يستمد قوته من النص ، والنص الثابت السند بدليل قطعى أقوى من النص الثابت السند بدليل ظنى ، فيكون المفهوم المأخوذ من الأول أقوى من المفهوم المأخوذ من الثانى ، إذ المنطوق والمفهوم كلاهما يعتمد على قوة الرواية في الألفاظ .

وكل ما يؤخذ من الأقوال سواء أكان منطوقاً أم كان مفهوماً ، وسواء أكان ثابتاً في سنده بالتواتر ، أم كان ثابتاً في سنده بطريق الظن لا التواتر .

وبلى دلالة الأقوال دلالة الأفعال المروية عن النبي ﷺ بغير طريق التواتر ، فإنها تكون مؤثرة عن دلالات الألفاظ أياً كانت هذه الدلالة ، وقد بينا ذلك في موضعه .

٤٥٨ — وبلى هذه الأدلة ، القياس وما يتصل به ، فلا يتجه إلى الرأي إلا إذا كان لا دليل عنده من كتاب أو سنة أياً كانت طريقة رواية السنة ما دامت صحيحة ، وأياً كان نوع الدلالة من النصوص أو من الأفعال والتقارير ، فإن فقد كل هذا اتجه المجتهد إلى الرأي ، لأنه لا رأى حيث يوجد الدليل الشرعى الواجب الاتباع .

والقياس قد علمنا أنه يشمل المصالح ، ويشمل الاستحسان ، فهو بشكل عام يشمل رأى المحمول على النصوص أياً كان طريق الحمل ، وذلك ما يقرره الزيدية كما بينا ، ويقاربه في الحنابلة .

والقياس على هذا له مراتب ، فما بنى على علة عرفت بالنص الصريح أو الإجماع في المرتبة الأولى ، ثم يليه ما عرفت فيه بطريق الإشارة أو الإيحاء من النصوص ، وذلك واضح لأن العبارة أقوى من الإيحاء أو الإشارة ، ثم يلي هذه ما عرفت فيه العلة بطريق الاستنباط ، وقد اختلفت طرق الاستنباط على النحو المبين في كتب الأصول عند الزيدية ، وقد أشرنا إلى بعض هذا عند الكلام في أصول الزيدية ، كما قررنا من قبل ، وإنه عند تعارض الأقيسة يقدم أقواها ، فيقدم ما يعتمد عليه في استخراج علة على الإجماع أو النص الصريح ، ثم يقدم ما يعتمد على النص بطريق الإيحاء ، ثم يقدم ما يكون أشد تأثيراً ، فيقدم المناسب المؤثر ، ثم المناسب الملائم ، ثم المناسب المرسل ، على ما هو معين في كتب أصول الفقه الزيدى .

٤٥٩ - وإذا لم يمكن الاعتماد على دليل من النصوص أو الآثار النبوية أو الحمل عليها بطريق الحمل ، على أى وجه يكون فإن المجتهد فى المذهب الزيدى يتجه إلى حكم العقل ، فما يحكم العقل بأنه نافع لا ضرر منه فى العاجل أو الآجل فهو مباح أو مآذون فيه ، على حسب قوة النفع ومقداره ، وما يكون فيه ضرر غالب فإنه يكون فى موضع الحظر والمنع ، وكذلك ما يتساوى نفعه وضرره فإنه يكون كذلك محظوراً عندهم ، لأن دفع المضار مقدم على جلب المنافع ، وما غلبت منفعتها ، فإنه يكون فى موضع الإذن ، ولكن هناك نظر فى فرض أمر من الأمور يتساوى نفعه وضرره .

وإن النظر إلى ما يحسنه العقل على هذا الوجه قد يرد إلى أصل من الأصول الشرعية ، لأنه إذا كان ذلك النفع من جنس المنافع التى طلبها الشارع ، فإن ذلك يكون من قبيل المناسب المرسل الذى لا يعتمد على أصل معين ، ولكن يعتمد على مجموعة أوامر الشارع ونواهيه .

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون الأخذ بحكم العقل غير معتمد على حكم الشرع ، لأنه لا يمكن أن تكون ثمة منفعة خالصة من الضرر العاجل والآجل إلا إذا كان له جنس قد أمر الشارع بما هو موضوعه . وبهذا التقرير لا يكون لذلك الأصل جدوى عملية .

والمجتهد يلجأ إلى الاستصحاب عند ما لا نجد دليلاً إيجابياً يعتمد عليه ، فإن الاستصحاب دليل سلبى على بقاء الحال ، حتى يوجد ما يغيره ، وإذا لم يوجد الدليل المغير كان الاعتماد عليه .

الاجتهاد والتقليد عند الزيدية

٤٦٠ — لا بد من بقاء الاجتهاد في المذهب الزيدي ، وهذا أمر متفق عليه لا مجال للشك فيه ، وقد قلنا في مراتب الاجتهاد إن الاجتهاد الذي يبقى ليس هو الاجتهاد المطلق ، أو المستقل الذي يجتهد فيه المجتهد في الأصول والفروع ، بل هو الاجتهاد في الفروع فقط ، فالمجتهد لا يأتي بمناهج جديدة غير ما رسمه أئمة المذهب الزيدي ، بل اجتهادهم في دائرة المناهج ، وهم يستنبطون من الفروع على أساس تلك المقاييس المضبوطة ، لأنهم إن خالفوها لا يعدون منتسبين إلى المذهب الزيدي ؛ إذ أن هذه المناهج هي الإطار الذي يدخل في ضمن محيطه المنتسبون جميعا ، وهم يقولون إن فقهاء المذهب الزيدي مجتهدون ، ولا بد أن يكون الاجتهاد في محيط هذا الانتساب ، وليس الانتساب مجرد انتهاء الشخص ، ولكنه في معناه الفقهي تقيد بمنهاج معلوم .

ولهذا نقول إن الاجتهاد المفتوح في المذهب الزيدي لغير أئمة المذهب المشهورين اجتهاد منتسبين ، وليس اجتهادا مطلقا غير مقيد .

٤٦١ — وقد سلكوا في هذا السبيل أمرين :

أحدهما : أن يستنبطوا أحكام فروع لم تؤثر في المذهب ، فإذا وقعت واقعة ليس لها في المذهب نظير استنبطوا حكمها ، والمسائل التي عرف حكمها في المذهب لا تتبع إلا إذا عرف دليلها واقتنع بها المفتي فيما يفتي به ، وإن لم يقتنع أو كانت غير مناسبة لموضع الفتوى فإن له أن يجتهد ويستنبط في ظل المناهج المرسومة في المذهب ما يراه أصح في هذا الموضع ، وفي هذا بلاشك تنمية للمذهب ، بالإكثار من الآراء فيه .

الأمر الثاني : أنهم فتحوا باب الاختيار من المذاهب الإسلامية فيختارون ما يقتنعون بدليله ما دام يتفق دليله مع المنهاج الزيدي المرسوم ، فإذا وجدوا في موضوع الفتوى ما يصلح له من آراء المذاهب الإسلامية المقررة أخذوه ، ولكن لا بد

أن يأخذوه أخذ اجتهد لا أخذ اتباع ، بأن يعرفوا دليله قبل الأخذ ، ويقتنعوا بأنه دليل سليم قوى ، وهم في هذا ينفذون قول الأئمة : « لا يصح لأحد أن يأخذ برأينا إلا إذا عرف من أين أخذناه » .
وإن في هذا نموا للمذاهب نموا عظيما .

وبمقدار هذا النمو كان الاختلاف الكبير في أقاليمه ، فالأقاليم التي تصاب بلادا يسودها المذهب الشافعي اختاروا منه ما يقوى دليله في نظرهم إذا لم يكن له نظير في المذهب الزيدى أو كان موضع الفتوى يقتضى التماس حكم شرعى يناسبه ، والأقاليم التي كان يسودها الحنفى اقتبسوا منه ، ولذا تجد في ذلك المذهب الجيد تشابها في أحكام الفروع أحيانا مع المذهب الحنفى ، كما رأينا في الشفعة ، وأحيانا مع المذهب الشافعى ، وأحيانا مع المذهب المالكى كما رأينا في الكفاءة .

٤٦٢ — ولم يكن النماء فقط في الفروع ، بل إن اتساع آفاق المجتهدين في ذلك المذهب مع التقيد بإطاره قد حملهم على أن يطلبوا السنة النبوية أنى وجدوها ، فلم يقنصروا على ما روى عن طريق آل البيت ، وإن كان أولى بالاتباع إن عارضه غيره ، بل تجاوزوا تلك الأطوار في الرواية ، وطلبوا صحاح السنة وأخذوا بما فيها ، فكان من السنة المعتمدة في الاستدلال عندهم ما روى في الصحاح الستة ، البخارى ومسلم ، وسنن أبى داود ، والترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ، وغيرها .

وبذلك نما المذهب في مادة الاستدلال ، من غير خروج على المناهج المرسومة ، بل هو اتباع لها ، والأئمة الهادى وغيره لم يجبروا عن المذهب الزيدى نور السنة إذا رويت عن غير طريق آل البيت ، بل قبسوا منها ، وأضافوها إلى التراث الزيدى ، وبذلك تركوا تركة مثرية من الفقه والاجتهاد .

النقل في المذهب :

٤٦٣ — لم يسوغ الزيدية للفتى الزيدى أن يفتى إلا باجتهد ، وقد جاء في كتاب مناهج الوصول :

« ليس للمفتي أن يفتي بغير إجتهد إذا سألته المستفتى عما عنده ، وهذا لا خلاف فيه ، قال الشيخ وإلا يجب ذلك لجاز لغير المجتهد افتاء العامى من الكتاب الذى صنّفه المجتهد ، لأنه إذا جاز لغير المجتهد أن يفتى السائل بمذهبه غيره لم يكن بينه وبين الحاكي فرق ، والحكاية تجوز من العامى ، فيجوز حينئذ من العامى أن يفتى من كتب المجتهدين ، فإن سأل الحكاية عن مذهب جاز ،^(١) .
وإن هذا يستفاد من صريحه ما يأتى :

(١) أنه لا يجوز للمفتي أن يفتى من غير اجتهد فى موضوع الفتوى ، والاجتهاد فى موضوع يوجب أن يعرف الواقعه والباعث عليها وطرق علاجها علاجاً شرعياً ، وتأنج الفتوى ، وذلك قد نسميه فقه الواقعة ، حتى إذا فهم الواقعة ذلك الفهم اتجه إلى علاجها مستعيناً بما أفتى به السابقون فى مثلها ، دارساً لهذه الفتاوى بدليلها ومصادرها الشرعية ، فإن وجد فى مذهبه الزيدى ما يقتنع به علاجاً لذلك أخذ به ، وإلا اجتهد أو اقتبس من المذاهب الأخرى ما يقوى فى نظره دليله ، فيأخذ الدليل ، ولا يكون مقلداً .

ويقول صاحب الكتاب فى الاستدلال لضرورة الاجتهاد للمفتي أنه لو لم يكن مجتهداً فيما يفتى فيه لم يكن بينه وبين العامى فرق ، لأنه إن لم يجتهد كان حاكياً لأقوال غيره ، والحكاية تجوز من العامى كما تجوز من غيره ، ولا يصلح العامى لمقام الإفتاء ، فكذلك لا يصح للإفتاء من يتساوى فى فتواه مع العامى .

(ب) ويؤخذ بطريق اللزوم من هذا الكلام أن الحكاية فى الفتوى لا تجوز فإذا سئل عن الأكل خطأ فى رمضان فلا يصح أن يقول قال أبو حنيفة كذا ، بل يجب عليه أن يقول ما يراه مما تهدى إليه الأدلة الشرعية ، فإن الفتوى أمر خطير ، ومقام جليل .

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول فى علم الأصول ورقة رقم ١٣٢ .

(ج) وان الحكاية وإن كانت غير جائزة في مقام الإفتاء ، فإنه يجوز أن يسأل سائل حكاية مذهب معين في مسألة ، فيجوز حينئذ للعالم بهذا المذهب أن يحكيه .

وبهذا تبين أن دراسة المذاهب المختلفة جائزة لأنها حكاية لهذه المذاهب ، بل إنها واجبة للمفتي ، لأن العلم بأقوال الناس ، ما يجمعون عليه وما يختلفون فيه من مؤهلات الاجتهاد وشروطه .

تقليد الميت :

٤٦٤ — وبهذا الكلام يتبين أنه يجوز للعامي أن يقلد المفتي الذي يفتيه ، فهل يجوز له أن يقلد المتوفى ، إنه بمقتضى القاعدة السابقة التي تمنع المفتي من أن يفتي بغير اجتهاد وأنه لا يصح له أن يحكى قول غيره - لا يجوز ، وإلا كان هو والعامي سواء ، ولكن مع ذلك يجوز أن يحكى قول غيره إن كان المستفتي يطلب حكاية قول غيره ، وبذلك انبعث أمر شرعى ، وهو أيجوز تقليد الميت ؟ وقد تصدى الزيدية لبيان هذا ، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين :

أحدهما : أنه لا يجوز تقليد الميت ، سواء أكان تقليده ، وهو حي ثم امتد إلى ما بعد وفاته ، كأن يكون أفتاه في مسألة ثم استمر يعمل بها إلى ما بعد وفاته ، أو كان يقلده وهو حي ، ثم أخذ يتبع آراءه التي أثرت عنه بعد وفاته ، أو كان هو متبعا في حياته .

والفريق الثانى يقول : إنه لا يجوز تقليده بعد موته ، ولكن إن كان قلده وهو حي ، ثم مات ، فإن تقليده يجوز أن يستمر بعد وفاته . ويوجد من الزيدية من يجوز تقليد الميت ، وذلك بحكاية ما أثر عنه .

ويظهر من هذا الاختلاف أنه لا بد من وجود مجتهد في كل عصر . وأن يكون عدد المجتهدين متناسبا مع عدد المستفتين . وبذلك يكون الاجتهاد فرض كفاية ، بحيث إذا وجد المفتون المجتهدون سقط الإثم عن الجماعة ، من اشترك

في تكوينهم ومن لم يشترك ، وإذا لم يوجد أولئك المجتهدون كانت الجماعة كلها آثمة لأنه كان يجب أن تعاون في إيجاد طائفة المجتهدين الذين يسدون الخلل ، ويبنون حقائق الدين .

٤٦٥ - ومن هذا يتبين أن التقليد يجوز في حياة المجتهد الذي يستفتى ، إذا كان المستفتى من العامة ، والمجتهد يفتى بما يتفق مع الأدلة التي ثبتت ، والمجتهد في تحريره الحق يجب أن يتبع في دراسته الأصول العامة للشريعة ثم يدرس أولا آراء المجتهدين المشهورين من آل البيت ، ويليه في هذا الصحابة ، ثم يليهم التابعون^(١) .

٤٦٦ - ويقدم الأئمة من آل البيت في الاجتهاد عند دراسة الآراء ، ومن يأخذ بجواز تقليد الميت ، يقدمهم في التقليد أيضا ، لقيام الدليل على تقديمهم ، وذلك الدليل مكون من عناصر خمسة :

أولها - لما لهم من منزلة القرابة ، وقد أمرنا بأن تتبع المودة في القربى ، فلهم من نور الرسول قبس يضيء ، وهم مجتهدون قد اشتهروا بالعلم والفضل والتقى ، ولم يقتصروا على ذلك الشرف الإضافي الجليل .

ثانيها - أن القرآن الكريم أخبر أنهم مطهرون ، فقد قال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ، ولا شك أن الطهارة تفيد سلامة آرائهم ، لأن الخطأ يتنافى مع التطهير في زعمهم .

ثالثها - أن النبي ﷺ عندما باهل النصارى - باهل بأهل بيته ، على وزوجه والحسين ، وذلك عندما نزل قوله تعالى : « فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم . ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ، فتقدم في المباهلة بهؤلاء فكان لهم ولذريتهم

فضل ، وقد قالوا إن هؤلاء المباهلين كان لهم فضل في العصمة ، وكان لذريرتهم من الظهور ، فضل النسب إلى المعصومين .

رابعها — أن القرآن جاء بفضل علي وذريته ، فقد قال سبحانه وتعالى فيهم : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتما وأسيراً ، وعلى كفاف يطعمون الطعام على حبه وفيه نزل النص فكان لهم بذلك الأ طعام الذي توارثوه فضل على غيرهم .

رابعها — والأخبار الصحاح التي تواترت تواتراً معنوياً ، وإن لم تتواتر تواتراً لفظياً قد جاءت في بيان فضلهم ، فالأربعة المعصومون فضلهم مشهور معلوم ، وعلى رين العادين ، وأولاده تواترات الأخبار الصحاح بفضلهم ؛ وخامسها — أنه من المتفق عليه عند الزيدية أن إجماعهم فيه عصمة عن الخطأ ، فما يجمعون عليه لا يمكن أن يكون فيه خطأ .

هذه أوجه تقديم تقليد المشهورين المجتهدين من العترة على غيرهم عند من يجوزون التقليد ، وتقديمهم في الاتباع والاستدلال بدليلهم عند غيرهم . وقد قرر الزيدية أن العترة إذا اختلفوا كان اتباع بعضهم اتباعاً لكلهم .

٤٦٧ — وإن هذه كلها نظرات زيدية ، وقد حكيناها ، كما يراها المنتسبون لذلك المذهب الخصب ، وجليناها ووضعناها .

ويل المشهورين من العترة في نظر الزيدية — الصحابة ، وقد علمت أن الصحابة ليست أقوالهم حجة ، ولكن إجماعهم حجة ، فقول الواحد منهم لا يعد حجة ، وإذا اختلفوا على أقوال لا يجوز الخروج عن أقوالهم ، ولكن لا يلزم المجتهد بواحد منها ، بل يتخير من بينها ، وعلى ذلك تكون الأولوية في التقليد بالنسبة للصحابة هي في غير هذه النائرة التي يلزم بها المجتهد ، فهو تقليد الواحد أو اتباع دليله ، وكذلك التابعون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

نمو المذهب الزيدى

٤٦٨ — تضافرت عدة أسباب فجعلت مذهب الإمام زيد مذهباً نامياً متسعاً يجد في رحابه كل مذهب من مذاهب أهل الإسلام مستقراً ، وتلك الأسباب تتلخص في أربعة أمور :

الأولى — فتح باب الاجتهاد فيه إذ لم يغلق فيه وقتاً من الأوقات في الحدود التي بينها ورسمناها ، أى أن الاجتهاد من غير الأئمة كان اجتهاد منتسبين ، ولم يكن اجتهاد مستقلين ، وقد وضحنا هذا توضيحاً كاملاً في الباب السابق .

ثانيها — فتح باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، فقد صار هذا المذهب بهذا الاختيار حديقة غناء تلتقى فيها أشكال الفقه الإسلامى المختلفة وأغراسه المتباينة ، وجناه المختلف الألوان والطعوم ، وإن ذلك كان نتيجة لفتح باب الاجتهاد فيه ، فقد اختاروا باجتهادهم من المذاهب الأخرى ما يتفق مع منطق المذهب أو أصوله ، وأصوله متحدة أو على الأقل متقاربة مع جملة الأصول التي قررها فقهاء المسلمين .

وثالثها — وجود المذهب في عدة أماكن مختلفة متناثرة الأطراف متباعدة ، وكل إقليم له بيئة تخالف بيئة الإقليم الآخر ، والمذهب كالماء الجارى يحمل من الأرض التي يمر بها خواصها ، فيحمل من أهل كل بلد عرفه وعاداته وتقاليده وأفكاره .

ورابعها — وجود أئمة مجتهدين مشهورين متبعين في كل عصر من العصور الأولى حتى القرن الثامن الهجرى ، ولستكلم في هذين السببين الآخرين بكلمات موجزات مشيرات بحملات غير معضلات .

انتشار المذهب في بلاد متخلفة

٤٦٩ - لقد انتشر المذهب الزيدي في بلاد كثيرة من بلاد الإسلام ، وإذا استثنينا بلاد المغرب ، فإننا نستطيع أن نقول إنه عم سائر البلاد الإسلامية ، وكان أحياناً يظهر في ثوبه الحقيقي ، وأحياناً يبدو في لباس مذهب آخر ، حتى ليتوهم الناس أنهم من أهل ذلك المذهب .

والسبب في ذلك الانتشار أن الإمام زيداً لما استشهد رحل تلاميذه إلى الأمصار المختلفة ، فمنهم من ذهب إلى بلاد الديلم والجيل ، فارين بأرائهم السياسية وتشجيعهم لآل البيت ، ومنهم من فر إلى بلاد الحجاز ، ومنهم من ذهب إلى اليمن واستقر فيها ، ومنهم من ذهب إلى أصبهان والري ، وهم حيث حلوا نشروا ذلك المذهب الجليل ، ودعوا إليه ، وفرعوا في المأثور من آرائه الفقهية .

وقد كان مع هذا السبب سبب آخر ، وهو أن الأئمة من آل البيت الذين حملوا أمانة ذلك المذهب واجتهدوا فيه تفرقوا هم أيضاً في هذه الأقاليم ، وكان لهم فيها أشياع وأتباع ، وتنقلوا في الأمصار الإسلامية ، إما فراراً من الاضطهاد العباسي والفاطمي الاسماعيلي الذي ظهر في مصر والشام بالدولة الباطنية الإسماعيلية .

وهم في تنقلهم ينشرون المذهب ويفتون الناس .

٤٧٠ - والعبرة التي نستخلصها من هذا أن الاضطهاد الذي أصاب زيداً واستشهد في سبيله ، ثم أصاب من بعده أتباعه وأشياعه وآل البيت الذين نادوا بمثل ندائه - ترتب عليه أمران جليلان في تاريخ الفقه الزيدي .

أولهما - انتشار آراء الإمام زيد في البقاع الإسلامية كلها تقريباً ، وهي آراء مشبعة بروح التسامح والقبول لكل الآراء ما دام لها ملتمس من هدى النبي ﷺ أياً كان طريقه . وإنا نجد في كل مذهب تعصباً من معتقيه خصوصاً في القرنين الرابع والخامس ، إلا المذهب الزيدي فإننا نجد من معتقيه قبولاً لكل ما يكون له

مستند من الشرع ، وفي الوقت الذي كانت المناظرات على أحدها في القرن الرابع والخامس الهجري في بلاد ما وراء النهر ، بين المذهب الحنفي والمذهب الشافعي - نجد المذهب الزيدي في تلك البلاد وغيرها يسير هادئاً كالنمير العذب يأخذ مجتمدوه خير ما في المذهبين إذا انقدح في نفوسهم سلامة منطقته .

وفي الوقت الذي نجد فيه الفتن في العراق تقع بسبب التعصب بين الشافعية والحنفية نرى المذهب الزيدي هادئاً كالبحر الساجي يحمل في سفائه خير ما في الكنوز الإسلامية من فقه .

ثانيهما - اتساع آفاق المذهب ، وكثرة الآراء فيه ، ففي كل بلد من البلاد التي حل فيها كان له اجتهاد تتناسب مع حاجات أهل هذا البلد ، ومتفق مع العرف فيها ، وإنتاج أحكام لما يجد فيها من أحداث ، فإنه يجد للناس من الأفضية بمقدار ما يجد لهم من أحداث ، فكان تنوع الأحداث في البلاد الإسلامية ، ثم اجتماع هذه كله في مذهب واحد فيه نماء لهذا المذهب أي نماء .

٤٧١ - ولقد عد هذا الذي كان بالنسبة لمذهب الإمام زيد مع أنه قد تضافرت كل القوى على تلاميذه وأشياعه ، وآل البيت الذين ناصروه - عد هذا كرامة للإمام زيد رضي الله عنه ، ونحن ربما لا نعهده أمراً خارقاً للعادة ، ولكننا نعهده تكريماً وتشريفاً لذلك الشهيد الكريم الذي تتابع القتل من بعده في ذريته . ولقد قال الدابغاني في رسالته التي تكلم فيها عن الطوائف الإسلامية ما نصه :

« ولم تزل الإمامة في أهل بيته قرناً بعد قرن معروفين عند جميع الطوائف باسمه ، وبلدانهم التي يظهرون فيها ، وتكون لهم الشوكة على أهلها ، بالعجم ، جيلان وديلمان ، وبعض جرجان ، واصبهان والري ، وبالعراق إلا على الكوفة والأنبار وبالحجاز مكة وجميع بلدان الحجاز إلا المدينة ، فإن الشوكة فيها للثنا عشرية ، وهم في نجد اليمن طاهرون على مدنه صنعاء وصعده وذمار ، ونحوها ، ولهم في سهولها بلدان كمدينة حلي وما بينها وبين العين من بلاد المخلاف ،

ومنهم في العرب جماعة كثيرة في جبال يقال لها جبال أوراس ، ومنهم
أخلط في أمصار السنية يسترون مذهب أبي حنيفة ، لأن أبا حنيفة كان
من رجال زيد بن علي ومن أتباعه ، (١) .

٤٧٢ - وإذا كان لنا أن نلاحظ على هذا الكلام شيئاً فهو أنه اعتبر
المدينة مقر الاثنا عشرية ، أو كان لهم فيها شوكة ، وقد نوافقه على أن
المذهب الزيدي لم يكن له شوكة في المدينة ، ولكن لانوافقه على أن السبب
هو شوكة الاثنا عشرية ، فإن الاثنا عشرية كمذهب شيعي قائم بذاته ما كانت
المدينة هي الظلال التي يعيش فيها ، بل إن بلاد العراق وغيرها كانت ظله ، نعم
إن الأئمة الذين ينتسب إليهم الاثنا عشرية ، كانوا يقيمون بالمدينة على نظر
في ذلك بعد الإمامين محمد الباقر وابنه جعفر الصادق . فإن إقامة هذين
الإمامين كانت بالمدينة ، أما غيرهما فإقامتهم لم يثبت أنها كانت بالمدينة ، وإدعاء
استقرارهم يحتاج إلى تمحيص تاريخي ، ليس هذا موضعه .

وإذا كانت إقامة الإمام وحدها سبباً كافياً لأن يقال إن المذهب له
شوكة بمقامه كان لنا أن نقول إن الزيدية أيضاً لهم شوكة بالمدينة ،
لأنه قد أقام فيها كثيرون من أئمة الزيدية ، فأقام بها الهادي رداً
من الزمان ، وكان كثيرون منهم يحدون في جوار رسول الله ﷺ
مثابة وأمثاً .

ونلاحظ مع الملاحظة - أن الزيدية متفرقون في أصقاع متناثرة غير
متجاورة ، وإذا كانوا كذلك ، فإن اختلاف الأعراف والعادات يكون
كبيراً ، وإذا كان كبيراً ، فإن الآراء تنبعث الفتوى فيها من مجرى هذه
العادات ، وتلك الآراء تكون كثيرة أيضاً ، ولذلك كثرت الآراء فيه ،
وكان هذا نماء للمذهب أي نماء .

(١) مقدمة الروض النضير ص ٨٠ .

كثرة المجتهدين المتبوعين

٤٧٣ — وإذا كان المذهب قد انتشر في أقاليم مختلفة ، فقد كان له أئمة مجتهدون متبعون أيضاً بقدر يتناسب مع الاجتهاد الواجب لأهل كل إقليم من تلك الأقاليم المختلفة ، وقد استمرت سلسلة هؤلاء الأئمة المخنارين للفتوى والاجتهاد لا تنقطع حتى القرن الثامن الهجرى ، ولكل واحد منهم أتباع يسلكون سبيله ، ويتبعون آراءه ، ويؤخذ عنه بين أهل المذهب جميعاً .

وانه منذ استشهد الإمام زيد تولى أبنائه الإمامة من بعده ، ومنهم من سبق إليه الاستشهاد . ومنهم من بقى للاجتهاد والإفتاء ، وأحيوا منهاج أبيهم الهام ، كما أحيوا كثيراً من آرائه مجتهدين فيها غير متبعين ، وكان معهم فى ذلك أبناء عمومتهم من ذرية الحسن ، وعلى رأسهم محمد بن عبد الله ابن الحسن النفس الزكية الذى خرج بالحجاز واستشهد ، وأخوه إبراهيم ابن عبد الله الذى خرج بالعراق فى عهد المنصور ، واستشهد أيضاً ، وكان استشهادهما سنة ١٤٥ .

وقد ناصر الإمام مالك النفس الزكية مناصرة سليية ، بأن كان يفتى أن البيعة التى تؤخذ كرهاً لا تقيد من أخذت منه ، وكان يعرض فى كلامه بما يشير بجواز الخروج على الحكام الظالمين ، من مثل قوله (وقد سئل عن جواز الخروج عن الأئمة) : « إن كانوا يخرجون على مثل عمر بن عبد العزيز ، فقاتلهم ، وإلا فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ، ثم ينتقم من كليهما » ، وقد أودى الإمام الجليل على ذلك الكلام إيذاء شديداً بالضرب الأليم .

وناصر أبو حنيفة فى العراق إبراهيم مناصرة سليية وإيجابية ، حتى إنه حرص القائد الذى كان قد اختاره أبو جعفر المنصور على الاعتذار عن قتاله . كما ذكرنا فى كتاب أبى حنيفة ، وكان يفتى بأن الخروج معه من الجهاد فى سبيل الله ، وقد بفضل

الحج ، وقد عوقب على ذلك بالحبس في آخر حياته ، واستمر محبوساً حتى مات رضى الله عنه شهيداً راضياً مرضياً سنة ١٥٠ من الهجرة النبوية .
وتعد كان لمحمد النفس الزكية آراء فقهية واضحة في المذهب الزيدى دونت ، وأخذ بها ، ولها موضع من الدراسة والإفتاء والاتباع عن بيته ، كما هو الشأن في كل اتباع في ذلك المذهب في عصوره الأولى .

أحمد بن عيسى بن زيد :

٤٧٤ — وجاء من بعد تلك الطبقة التي عاصرت الإمام زيداً ، ومنهم أولاده الذين تلقوا عليه ، وأحفاده وأحفاد أحفاده ، وأحفاد الحسن ، وكانوا أكثر الأئمة الذين حملوا المذهب الزيدى منهم .

وأحمد بن عيسى هذا حفيد الإمام زيد ، قد نشأ بالعراق وعاش به ، ويكنى أبا عبد الله ، وقد كان منصرفاً إلى الاجتهاد الفقهي والفتيا . وكان العراق في ذلك الزمان موضع دراسة الفقه العراقي الذي خلفه أبو حنيفة وتلاميذه ومعاصروه .

وقد كانت إقامته به سبباً في أن أخذ بالفقه التقديرى ، ووسع بذلك المسائل ، وهو الأمر الذي اشتهر به فقهاء العراق ، وأخذ عنهم الشافعى وغيره ، وإن لم يسرفه إلى المدى الذى وصلوا إليه فيه ، واهتموا بسبب ذلك بأنهم أفرطوا في الإكثار منه ، وقد أضاف هذا النوع من الفقه إلى ما ورثه عن جده وآل بيته من فقه قويم ، ولكثرة اشتغاله بالآقيسة الفقهية والاجتهاد بالرأى مع علم السنة وآثار آل البيت ، قالوا إنه فقيه آل البيت .

وقد صنف كتاباً في الفقه سماه من نقلوه عنه - الآمالى ، ورواه عنه ثقات عدول من أتباع آل البيت الذين يتشيعون للزيدية ، وقد اختصر هذا الكتاب .

من بين الكتب التي كتبت في هذا الجيل بأنه قد قرنت فيه الفروع الفقهية بالأدلة ووجه استنباطها من النصوص ، ولا شك أننا لو عثرنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نتعرف مناهج الاستنباط من هذه الأدلة ، عسانا نعثر عليه في ثنایا المكاتب العربية .

٤٧٥ - وأحمد هذا كان مع اتساع أفقه في علم الفقه والحديث ، وعلم الإسلام بصفة عامة زاهداً متعبداً ، ومجاهداً مقاتلاً ، فالتقى في قلبه نور العلم المشرق وسعة المدارك ، وهداية النقي والزهادة ، والتسجاعة والإقدام ، فتشابه بذلك مع جده زيد رضي الله عنه ، ومن يشابه أبه فما ظلم ، وقد عرف عنه أنه حج ثلاثين مرة ماشياً ، لينوق طعم المشقة في العبادة .

ومن جهاده في سبيل ما يعتقد أنه خرج بشيعته على الرشيد ، ولكن الرشيد تغلب عليه فأخذه وحبسه ، ثم تخلص من الحبس ، واختفى بالبصرة ، وقالوا إنه استمر محتفياً إلى أن مات رضي الله عنه ، وقد جاوز الثمانين ، وكف بصره في آخر حياته ، وكانت وفاته سنة ٢٤٧ ، وقيل إن وفاته كانت سنة ٢٤٠ - ولعل السبب في الاختلاف في سن وفاته هو أنه مات محتفياً . فلم تكن وفاته معلنة واضحة .

ويظهر من هذا أن اختفائه مكث مدة طويلة ، لأن وفاة الرشيد كانت في العشر الأخيرة من القرن الثاني ، فكان ذلك الإمام عاش محتفياً نحو خمسين سنة من عمره أو يزيد على هذا ، ولكننا نرجح أن المأمون الذي حكم نحواً من عشرين سنة كان يعرف إقامته ، ولا يخفى عليه موضعه ، ولكن لم يمسه بسوء ، لأن المأمون نفسه كان فيه بعض التشيع ، وما كان يميل إلى إراقة الدماء العلوية .

بل إنه يصح لنا أن نقول : إنه ظهر في عهد المأمون والمعتصم والواثق ، ولكنه كن واختفى لما تولى المتوكل ، لأن المتوكل كان يكره آل البيت ، ولذلك قيل

عنه إنه ناصى أى يناصب آل البيت العداء ، وقد تنبهم بالأذى والتسكيل .
وهذا هو الذى نرى أنه يتفق مع السياق التاريخى للحوادث الإسلامية .
ومهما يكن فإن تجنبه للسياسة وهو فى شرح الشباب إلى أن ذرف على
الثمانين جعله ينصرف إلى العلم والعبادة ، فكان ذلك الإنجاز الفقهى ،
وآراؤه مدونة منشورة فى ضمن الفروع فى المذهب الزيدى .
وواضح أنه كان من أئمة الزيدية بالعراق ، إذ لم يتجاوزوه من حيث
الإقامة ، وإن كان قد نجح فى الفقه كثيراً .

القاسم بن إبراهيم الرسى :

٤٧٦ - هو كبير طائفة تسمى القاسمية قد نشأت ببلاد الحجاز
وهو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم طباطبا بن الحسن بن الحسن
ابن على رضى الله عنهم أجمعين ، فهو حسنى ، وليس بالحسينى ، وهو بهذا
إمام على مذهب الإمام زيد ، وليس بإمام على مذهب الإمامية ، لأن الإمام
زيداً لا يشترط أن يكون الإمام من ذرية الحسين ، بل يشترط فقط
أن يكون من ذرية فاطمة الزهراء رضى الله عنها ، وعلى أيها أفضل الصلاة
وأتم التسليم .

وكانت آراء هذه الطائفة ضمن الإطار الزيدى ، ولم تخرج عنه .
وله فقه ممتاز جيد ، وكان المذهب الحنفى صاحب النفوذ والسلطان
فى الديار الإسلامية فى ذلك الزمان ، لأنه كان مذهب الدولة العباسية
الرسمى ، إذ كان القاضى أبو يوسف ، ومن بعده تلميذه محمد حريصين على
ألا يعينا فضلة إلا بمن يكونون من مدرستهم الفقهية العراقية ، وتوالى من
بعدهم القضاة على هذا الاجتهاد العراقى ، فكان على علم دقيق بالمذهب
الحنفى مع فقه الحجاز .

وكان ذلك الإمام منقطع النظر في تلك الديار ، بل كان من علماء الإسلام ذوى الشأن ، وقد قال بعض الشعراء في وصفه :

ولو أنه نادى المنادى بمكة بخيف من فيمن تضم المواسم
من السيد السباق في كل غاية لقال جميع الناس لا شك قاسم.

٤٧٧ - وقد ولد سنة ١٧٠ ، ويظهر أن ولادته كانت بالرس وهي ديار قريبة من المدينة ، لأن أباه إبراهيم وصف بأنه الرسى ، وقد توفي بالرس سنة ٢٤٢ . ويبدو هنا أمر جدير بالنظر ، وهو أن ذلك الإمام هو جده الإمام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى .

وقد ولد قطعاً ذلك الإمام الذى يعد جامع أشتات المذهب الزيدى بالمدينة المنورة ، ونستطيع أن نستنبط من هذا أن أولاد القاسم هذا قد انتقلوا من الرس إلى المدينة من بعده أو على الأقل انتقل ابنه الحسين من بعده إلى المدينة ، وعلى أى حال فالوطنان متقاربان .

ولقد أثر عن الإمام الهادى أنه كان يختار أحياناً كثيرة من المذهب الحنفى ، حتى إنه قيل إذا لم يكن له رأى فى مسألة فرأيه هو ما جاءه نسوباً لأبى حنيفة لأنه اختار كثيراً من هذا المذهب لقوة دليله وسلامة استنباطه ، ولعل ذلك سرى إليهم من ميل أبى حنيفة للإمام زيد ، والمذهب الحنفى كان له سلطان بمقتضى كونه المذهب الرسمى للدولة كما أشرنا .

ومهما يكن فآراء القاسم مدونة فى كتب الفروع الزيدية ، وهى جزء من هذه الحديقة الغناء .

وإن مذهب القاسم وتخريجاته واختياراته كان لها شأن باليمن ، ولو أنه نشأ بالرس وقضى سنياته بالرس ، وذلك لأن حفيده الذى نشر المذهب الزيدى باليمن تلقى علم جده القاسم ، ثم اختار اختيارات كثيرة ، فصارت زيدية الحجاز واليمن على مذهبه ومذهب جده .

وبذلك يتبين أن أصل الشعبة الزيدية بالين ، والقطب الذى تدور حوله
فى الاستنباط والنخريج والاختيار هو الهادى .

الناصر :

٤٧٨ — هو أبو محمد الحسن بن على بن الحسن بن على بن عمر بن على
ابن الحسين ، ويلقب فى التاريخ الزيدى بالناصر الكبير ، لأنه تسمى بهذا
الإسم أئمة من الزيدية جاءوا بعده ، ويسمى الأطروش لطرش أصاب أذنيه ،
ولد سنة ٢٣٠ من الهجرة ، وتوفى سنة ٣٠٤ ، فقد عمر إذن نحواً من خمس
وسبعين سنة ، وهو بذلك أسن من الهادى يحيى ، وعاش بعده ، إذ قد ولد
الهادى سنة ٢٤٥ ، وتوفى فى سنة ٢٩٨ ، وقد تعاصرا ، وعمل كل واحد
منهما فى ميدانه .

فقد هاجر الناصر هذا إلى بلاد الديلم والجيل ، وكان أهل هذه البلاد
على الشرك ، فأخذ يدعو بدعاية الإسلام ويهدى الناس إليه ، ومن دخل
فى الإسلام شرح له أصوله ، وعلمه فروعه على مقتضى تعاليم المذهب
الزيدى ، فكان ينشر الإسلام وينشر الفقه الزيدى معاً ، وقد أبلى فى ذلك
بلاء حسناً .

والسبب فى هجرته هو تتبع العباسيين لآل البيت ، وخصوصاً بعد أن تولى
المتوكل الذى كان يعد ناصبياً ، يناصب آل على العداء .

وبعد الناصر هنا يحيى الإمامة الزيدية من الركود ، بعد توالى الاضطهاد ،
واستشهاد الكثيرين من آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد
قال فى ذلك الشهرستانى فى الملل والحل :

« لم ينتظم أمر الزيدية ، حتى ظهر بخراسان ناصر الأطروش ، فطلب
مكانه ليقتل ، فاقتفى ، واعتزل إلى بلاد الديلم والجيل ، وهم لم ينحلوا بدين
الإسلام ، فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن على ، فدانوا

بذلك ، ونشئوا عليه ، وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين ، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ، وبلى أمرهم ،^(١) .

٤٧٩ - وإنه في الواقع قد تضافر هو والهادي على إحياء المذهب قوياً له أنصار وأتباع ، وإن اختلف ميدان العمل لكل واحد من الإمامين ، فالناصر هذا تتبع أرضاً بكرأ ، غرس فيها المذهب فآتى أكله بعد حين ، والهادي ومن جاء بعده أخذوا ينتفعون من الاضطراب القائم باستيلاء القرامطة على بعض ديار الإسلام ، فانزعجوا منها ، وأدخلوا المذهب في بلاد اليمن ، فلما فيها وترعرع .

وكلا الإمامين مع شجاعته وبعد همته ، وحسن أربه في السياسة ، والقدرة على البناء السليم ، كان فقيهاً عالماً ، فلم يكن فقط صاحب إمامة سياسية ، ودعاية دينية ، بل كان فقيهاً له رأى في الفقه ، واجتهاد واستنباط فيه ، وقد قال في الموازنة بينهما شيخ معمر عاصرهما ، والتقى بهما ، وكان متحمساً للمذهب الزيدي :

« ألفت الهادي كواد عظيم عريض الحافة مستطيل ، وألفت الناصر للحق كبحر زاخر بعيد الغور والعمق » .

وقد سئل علي بن العباس عن الإمامين الناصر والهادي ، فقال : « كان الهادي فقيه آل محمد ، وكان الناصر عالم آل محمد »^(٢) .

وإن هذا الكلام يدل على أن هذين الإمامين اللذين بويع لكل واحد منهما في بقعة من الأرض - قد أحيا الله بهما المذهب الزيدي ، واستمد منهما قوة في السياسة وفي العلم ، وأحدهما كان فقيهاً يحسن الاستنباط والتخريج ،

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢١١ هامش الفصل في الملل والنحل لاس حزم .

(٢) مقدمة الوص النضر .

وله في الفقه المبني عن الرأي مجال واسع مترامي الأطراف ، والثاني وهو الناصر كان محيطاً بعلم السنة والسلف الصالح ، وعلم آل البيت ، ففقهه ، ودعا على الآثار والنصوص ، وباجتماعهما يتكون مزيج كامل كلاهما يتم الآخر ، وقد ورث من جاء بعدهما تلك التركة المثرية من الفقه ، وعلم آل البيت ، وعلم السنة ، ووصل المذهب الزيدي بمذاهب أهل الأمصار . ولقد كلن الناصر فرقة مستقلة تدعى الناصرية ، كما أن للهادي فرقة قائمة تدعى الهادوية .

وإن الذين جاءوا بعد هذين الإمامين الجليلين كان كثيرون منهم حريصين على أن يحيدوا فقههما وعلمهما مع فقه الإمام زيد والآثار المروية عن طريقه ، ولذا لم يكن ثمة من لمع نجمه مثلهما ، وذلك لأن هذين الإمامين فضل إحياء المذهب الزيدي ، أو بعثه من الركود ، وإعطائه قوة في السياسة والعلم ، ومن جاء بعدهما وجد السبيل معبداً .

الآخرون أبناء الهادي :

٤٨٠ - لقد اشتهر من أولاد الهادي الذي سنفضل ترجمته إن شاء الله تعالى - ولدان أكبرهما محمد ، ويسمى الإمام المرتضى ، لأنه قام بالإمامة من بعده ، والثاني أحمد ويسمى الإمام الناصر ، وكلاهما نقل علم أبيه وجمعاه مع علم القاسم الرسي ، وقد كانت الإمامة لأولهما فكان الإمام المخنار المرتضى بعد أبيه ، ولكنه بعد ستة أشهر من الولاية تركها لأخيه الأصغر منه ، وهو الناصر ، وانصرف هو للعلم انصرافاً مطلقاً ، ولذا كان يقال عنه إنه جبريل أهل الأرض ، وكان عالماً بالفقه وأصول الدين ، وقد ألف في الفقه كتباً كثيرة منها : كتاب الإيضاح ، أوضح فيه المذهب الزيدي ، وآراء أبيه الهادي واختياراته ، واجتهاده هو ، ومنها : كتاب النوازل

وهو كما يدل عليه اسمه كتاب فتاوى ، وأحكام وافعات ، وله مؤلفات مختلفة في علم الكلام .

وقد قارب فيه منهاج المعتزلة أو اتحد مع بعض المعتزلة ، فما كان الاعتزال مذهباً واحداً أو فرقة واحدة ، بل هو فرق مختلفة كما ذكرنا . ولقد كان مع هذا العلم الغزير زاهداً عيوفاً عن الدنيويات ، ولعل هذا هو السبب في وصفه بأنه جبريل أهل الأرض ، بل لعل هذه الزهادة هي التي جعلته يعتزل الإمامة ليتولاها أخوه أحمد الذي كان أقدر منه على حمل أعبائها ، وقد توفي سنة ٣١٠ .

وأخوه أحمد كان عالماً فقيهاً مدركاً معاني الدين ، حتى إنه كان يسمى ترجمان الدين ، إذ كان يفهم مغايزه ومرامييه ويقربها للناس ، وكان زاهداً وعالماً وعابداً ، ومع ذلك كان سياسياً وقائداً ومحارباً ، فقد حمل الغلب بعد أبيه في محاربة القرامطة الذي كانوا قد سيطروا على بعض البلاد الإسلامية ، فجاهد في الله حق جهاده ، وقد استقر مقامه في اليمن ، وكان موطن جهاده مع القرامطة ، حتى توفي بصعده سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه في القبة المعروفة هنالك باسم الهادي .

٤٨١ - وقد روى الأخوان كتب أبيهما وعلمه ونشراه مع آرائهما . وقد نشر أولادهما من بعدهما علم أبيهما ، فنشر يحيى بن محمد علم جده ، وعنه انتقل علم الهادي إلى الديلم والجيل وخراسان وسائر عراق العجم .

وقد جاء في الروض النضير في تحمل العلم الزيدي وأماكن نشره بعد أن ذكر الطبقة التي خلفت الإمام زيدا ثم خلفت أبناءه ما نصه :
« فعن هؤلاء روى محمد بن منصور المراتي جامع علوم آل محمد الرسول ، وأعظم من روى عنه منهم - القاسم بن إبراهيم وأحمد بن عيسى

أن زيد ، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد ، فهؤلاء صار الكوفيون على مذهبهم حتى انتشر إليهم مذهب الهادى والمؤيد بالله فى آخر الزمان بعد خمسمائة وشئ ، والهادى يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم أخذ عن جده القاسم بن إبراهيم ، ثم اختار اختيارات كثيرة فصارت زيدية الحجاز ، واليمن على مذهبه ومذهب جده ثم أخذ ولده المرتضى محمد بن يحيى - هذا العلم ، ودخل بلاد الحزم وجيلان ، وديلمان ،^(١) .

هذا ما جاء فى هذا الكتاب القيم ، وهو يدل على ثلاثة أمور :

أولها - أن الحجاز واليمن قد اختصا بمذهب الهادى الذى أخذه عن جده القاسم الرسى ، وأضاف إليه علماً واختيارات واجتهادات وأن جده قد أخذ علم الزيدية عن محمد بن منصور المرادى الجامع لعلوم الرسول ﷺ وإن ذلك الكلام يستفاد منه أن زيدا رضى الله عنه كان له أتباع من غير آل البيت هم الذين حملوا علمه ابتداء ، حتى تحمل الأمانة كلها الأئمة من آل البيت من ذرية فاطمة رضى الله عنها .

ثانيها - أن الحجاز واليمن قد خلصا للمذهب الهادوى ابتداء ، وجاءت له المذاهب الزيدية الأخرى عند ما التقى الفقه الزيدى بجميع عناصره ، وحاول الكتاب الزيديون الجمع بين آراء المجتهدين من الأئمة فى إطار واحد مضافاً إليه فقه الأمصار ، كما نرى مثلاً فى كتاب البحر الزخار ، وكما نرى فى كتب الأصول عند الزيدية .

ثالثها - أن اختلاط آراء الهادى بآراء الناصر الكبير قد تم ، وأول من حاول ذلك هو محمد المرتضى بن الهادى بإدخاله مذهب أبيه وآراءه واختياراته فى بلاد الديلم والجيلان ، ولكن الحقيقة أن الذى فعل ذلك هو الإمام يحيى بن محمد ابن الهادى وليس محمد المرتضى الأب هو الذى فعل ذلك كما يذكر ثقات المؤرخين .

(١) مقدمة روض النضير ج ١ ص ٦٤ .

ومهما يكن فإنه من المؤكد أن المصدر واحد ، وهو ما أخذ من علم زيد وفقهه عن طريق الرواة ، وأخصهم محمد بن منصور المرادى ، والخلاف بعد ذلك في الآراء ليس في الأصل ، بل الاختلاف إنما هو في الاجتهاد والاختيار ، وعلى ذلك لا يكون الاختلاف جوهرياً إنما يكون الاختلاف فقط في آراء فرعية ، وقد كان الاختلاف فيها سبباً لتوسعة المذهب ، واتساع آفاقه .

والاختلاف في الاجتهاد قد يكون للوطن دخل فيه ، كما نرى في الاختلاف بين آراء علماء ما وراء النهر ، وعلماء العراق في المذهب الحنفي والمذهب الشافعي ، فهو خلاف لا ضير فيه ، ولا ينقص المذهب ، ولكن ينميه ويوسعه ما دام لا يعارض كتاباً ولا سنة .

الإخوان الهارونيان :

٤٨٢ - هما الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هرون الحسني ، وأخوه يحيى بن الحسين أبو طالب الناطق بالحق ، وكلاهما كان إماماً وتولى منصب إمامة الزيدية بطبرستان ، وقد ولد أولهما سنة ٣٣٣ ، وبويع بالخلافة سنة ٣٨٠ وتوفي يوم عرفات سنة ٤١١ ، وقد بويع أخوه الناطق بالحق عقب وفاته سنة ٤١١ ، وتوفي بآمل بطبرستان سنة ٤٢٤ .

وكان المؤيد الأخ الأكبر عالماً في النحو واللغة جامعاً للحديث ناقداً له فجمع الله له علم الحديث دراية ورواية وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث مع علم آل البيت رضى الله عنهم أجمعين .

أما الناطق بالحق ، فقد كان مع علمه باللغة فقيهاً له تخریجات واختيارات وترجمات في مذهب الإمام الهادي ، وكان حريصاً على بيان أوجه استنباطه والبناء عليها . وأثر عنه أنه كان يرى أنه إذا لم يوجد نص على مسألة في مذهب الهادي يمكن التخریج عليه ، فذهبه في هذه المسألة هو مذهب

أبي حنيفة رضى الله عنه في أشباهها ، ولعل هذا بعض السبب فيما بين المذهب
الزيدى والحنفى من علاقة وثيقة ، قد رأينا بعض مظاهرها في الشفعة وفي
أكثر الهبة ، وفي المزارعة .

ويلاحظ أن استنباط الناطق بالحق كان بأرض طبرستان ، وقد كان
المذهب الحنفى يحاوره في تلك البلاد ، والمشاكل واحدة فيكون
العلاج واحداً ، وليس الفتوى إلا دواء للأسقام ، فإن اتحد الداء ،
فإن الدواء يتحد ، ولا بد أن نقرر هنا أنه ما رأى ذلك الرأى ،
وهر الذى ع بالتخريج على مذهب الهادى - إلا لأنه رأى النوافق بين
المذهبين فى المنطق .

وإن هناك سبباً آخر جعل الناطق بالحق على علم بالمذهب الحنفى مع
المذهب الزيدى ، ذلك أن الناطق بالحق قد تلقى المجموع الكبير فى الفقه
الزيدى عن تلاميذ على بن محمد بن الحسن النخعى المتوفى سنة ٣٢٤
الذى كان يعد شيخ الحنفية فى عصره ، وذكر على أنه فى طبقاتهم
فى تاريخ الذهبى^(١) .

٤٨٣ - وقد تلقى الأخوان فقه الهادى والناصر والرسى وغيرهم عن أبي العباس
أحد جامعى المذهب الزيدى وغيره ، وقد جاء فى مقدمه الروض النضير : « أخذ
الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون وأخوه السيد أبو طالب عن السيد
أبي العباس صاحب الوافى فى مذهب الهادى والقاسم ، وما روياه عن آل الرسول
صلوات الله وسلامه عليه ، ثم اختار المؤيد بالله اختيارات تحالفهما ، قال
كثير من الزيدية إليها فى بلاد العجم والكوفة والحجاز واليمن^(٢) .

وإن هذين الأخوين قد جمعا المذهب من أحاديث وفقه للأئمة الذين

(١) راجع نبذة رقم ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

(٢) الروض ج ١ ص ٦٤ .

سبقهم بطريق الرواية مع من ذكرنا عن أولاد هؤلاء الأئمة، وبطريق غير الأئمة من المتشيعين لآل البيت على منهاج الإمام زيد المعتدل الذي لا انحراف فيه ، ولا مغالاة ، وقد كان هذان الأخوان طريق السند لمن جاء بعدهما من رواة الفقه الزيدى وناقليه ، وقد جاء فى طبقات الزيدية ما يسه :

« روى المنتخب مع الأحكام (أى كتاب الهادى) وأمالى أحمد بن عيسى وغير هذه الكتب من الأحاديث عن الناصر وغيره ، عن أئمة الهدى أبى العباس الحسنى وأبى الحسين أحمد بن الحسين الهارونى ، وأخيه الناطق بالحق يحيى ابن الحسين ، .

فهذان الأخوان هما وسط السند الذى روى المجموع الكبير ، وروى فقه الهادى ، وفقه الناصر ، وفقه القاسم الرسى جد الهادى ، ونقلوا ذلك إلى الأخلاف من بعدهم .

وهما ومن سبقهما تلقوا ما فى كتاب الوافى لمحمد بن منصور المرادى تلميذ أحمد بن عيسى بن زيد الذى تلقى علمه وأماله فى الفقه .

وتلقيا عليهما أيضاً واتصل سندهما بطريق أبى العباس الحسنى ، وهو أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن على بن إبراهيم الهاشمى الحسنى ، وقد كان فقيهاً مبرزاً ، وإن لم ينل منصب الإمامة ، وكان يعلم الفقه الشيعى كله ، ابتداءً إمامياً اثنا عشرياً وعلم فقههم ، ثم انتقل إلى الشيعة الزيدية وانتمى إليهم ، وعكف على دراسة فقههم ونقل رواياته المختلفة وجمع أسناد أهل اليمن الذين أخذوا علم الهادى ، وأهل الجبل والديلم الذين توارثوا علم الناصر الأطروش ، وإن لم يكن الاختلاف كبيراً ، وقد ذكرنا أن الآخرين الهارونيين أخذوا عنه فقه الزيدية بشتى فروعها ، وقد توفى سنة ٣٥٣ .

٤٨٤ - ولقد اتجه فقهاء الزيدية إلى جمع كل آراء أئمة الزيدية ونقلها

إلى الأخلاف لكون مادة للدراسة والبناء عليها والنخريج فيها ، واستنباط
العلل التي بيت عليها الأقيسة ، وتكرين القواعد الفقهية التي يمكن أن تطبق
لاستخراج أحكام الحوادث المختلفة ، ولم تمنعهم تلك الدراسة من الاجتهاد
في دائرة للذهب ، بل لم تمنعهم من الاختيار من المذاهب الأربعة وغيرها ،
ما دامت لم تخرج عن الأصول الزيدية .

ولكن الزيدية يسرون على أن يذكروا في الفقه الزيدى آراء أئمة
آل البيت والأئمة الأربعة ، وخصوصاً الأئمة من الزيدية الذين خرجوا للدعوة
لأنفسهم ، وقد قل خروج هؤلاء في آخر القرن الخامس ، وأوائل القرن
السادس الهجرى .

٤٨٥ — وقد جاء بعد هذه الفترة إمامان دعوا لأنفسهما ودونت
آثارهما في الفقه الزيدى ، وهما المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن أبي هاشم
القاسمى ، ويكنى أبا محمد ، والثانى الإمام يحيى بن حمزة الحسينى ، وقد ظهر
الأول ببلاد بخارى ، إذ ولد بعيشان بها سنة ٥٦١ ، ونشأ نشأة عظيمة
في الزهد والتقوى ، وأخذ يؤلف الكتب الكثيرة ، وأعظمها كتاب
الشافى ، ذكر فيه أنه يحفظ خمسين ألف حديث ، وهذا يدل على الجمع
بين رواية كتب السنة عند الجمهور ، ورواية آثار آل البيت ، إذ أن الرواية
عن آل البيت لا تبلغ ذلك العدد ، وقد دعا لنفسه ، وبويع بالخلافة
سنة ٥٩٤ ، ولكنه حصر ، وتوفى محصوراً بكوكبان سنة ٦١٤ ،
ولما فك الحصار نقل إلى ظفار باليمن قرب صنعاء .

والثانى قام بالدعوة في القرن السابع إذ ولد سنة ٦٦٧ ، وقام بالدعوة
لنفسه سنة ٧٢٩ ، وتوفى بحصن هراين باليمن سنة ٧٤٩ .

وتد كان عالماً بالفقه والأصول ، وعلوم العربية ، وخصوصاً البلاغة ،
وله في الفقه وأصوله كتاب الانتصار ، وله في البلاغة كتاب الطرار وقد طبعه

دار الكتب المصرية في العقد الثاني من هذا القرن ، وقد جمع في دراسته للبلاغة بين طريقة عبد القاهر الجرجاني المبنية على دراسة النصوص البيانية ، واستخراج مناهج البلاغة فيها وبين طريقة السكاكي وغيره .

٤٨٦ — وننتهي من هذه الإشارات التاريخية إلى تقرير أمور ثلاثة :

أولها — أن المذهب "زبدي" قد تفرق أئمة في الأقاليم الإسلامية ، وأنه برز في كل أرض حل فيها باجتهادات واستنباطات تتصل بعلاج الأدواء الاجتماعية بالأرض التي عاش فيها ، وأنه في القرن الرابع الهجري قد أخذت الآراء كلها تجمع وتدرس ، فجاء ناس وجمعوا بين آراء أئمة الديلم والجيل وأزريجان وحراسان ، وآراء الكوفيين والحجازيين وأهل اليمن ، فالأخوان المؤيد والناطق بالحق قد اتجها إلى رواية هذه الآراء ، فجمع ما روى عن القاسم وحفيده الهادي ، وما روى عن الناصر الأطروش ناشر الإسلام في الديلم وجيلان وناشر المذهب الزبدي معه .

ثانيها — أن أكثر المجتهدين كانوا من أئمة آل البيت ، وأكثرهم كانوا من أبناء الحسن رضي الله عنه وعن أبيه ، وقليل منهم كان من ذرية الحسين رضي الله عنه ، لأن آل الحسن وجدوا في المذهب الزبدي متسعاً لهم ولنشاطهم في العلم والإمامة ، بينما المذهب المذهب الإمامي يقصر الإمامة على ذرية فاطمة من الحسين رضي الله عنه ، فكان من أئمة الزيدية أولاد عبد الله ابن الحسن بن الحسن شيخ أبي حنيفة رضي الله عنه وغيرهم .

ثالثها — أننا نجد التلاقى بين المذهب الحنفي والمذهب الزبدي قد وجد مرتين :

إحدهما — في لقاء الإمام أبي حنيفة بالإمام زيد رضي الله عنهما ، وأسده منه ، واعترافه بفضله .

وثانيهما — عندما تلاقى المذهبان في بلاد ما وراء النهر ، حيث نشطت

الدعاية للمذهب الزيدى فى القرن الثالث الهجرى ، ويظهر أن المقاربة كانت كبيرة فى الأفيصة حتى إن الناطق بالحق اعتبر كل مسألة لم ينص الهادى على حكمها يعتبر فى أشباهها المنصوص عليه فى مذهب أبى حنيفة ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

٤٨٧ — وفى الحقيقة إن المذهب الزيدى يتقارب فى أحكام المعاملات من مذهب أبى حنيفة ، وليس معنى ذلك التقارب هو الاتحاد ، بل إن مظاهر التقارب فى كثير من الحلول الجزئية ، كما رأينا فى الشفعة والمزارعة .

وفى المنهاج نجد المذهب الزيدى يأخذ بكل ما أخذ به الحنفية ، فقواعد القياس عند الحنفية مأخوذ بها ، وكذلك قواعد الاستحسان ، حتى إن التعريف متحد فى المذهبين .

ولكن نجد أصول المذهب الزيدى أكثر اتساعاً من ثلاث نواح :

أولها — أخذه بالمصلحة المرسل ، إذ أخذ أكثر أئمة بالمناسب المرسل ، وعدوا ذلك من قبيل القياس ، فهم قد زادوا فى الأصول ، أو وسعوا فى معنى القياس أكثر مما توسع الحنفية ، وبذلك يتقاربون من المذهب المالكى ، بمقدار انفراج الزاوية عن المذهب الحنفى .

والثانية — فى الاستصحاب يوسعون الاستنباط فيه عن المذهب الحنفى ، فيعتبرونه مثبتاً للحقوق ، كما يعتبرونه حافظاً للحقوق الثابتة ، بينما المذهب الحنفى يأخذ بالاستصحاب بقدر ما يحافظ على الحقوق الثابتة . ولا يأتى بحقوق جديدة .

والثالثة — أنه يفتح باب الحكم بالعقل إذ لم يوجد دليل ، وقد بينا مدى ذلك الأصل .

٤٨٨ - وإنه بملاحظة أصول الزيدية يتبين أنهم أخذوا من الأصول
والمناهج أوسعها مدى ، وكلما كثرت الأصول كان المذهب أكثر نماء ،
وأوسع رحاباً ، فإذا أضيف إلى ذلك فتح باب الاجتهاد والنخريج في كل
العصور ، وكثرة الأئمة الذين خرجوا واجتهدوا واختاروا مع فتح الباب
للآراء في المذاهب الأربعة وغيرها كان هذا المذهب أكثر المذاهب
الإسلامية نماء وقدرة على مسايرة العصور .

الإمام الهادى

٤٨٩ - رأينا أن الإمام الهادى كان قطب الدائرة فى القرن الثالث الهجرى ، وكانت آراؤه واجتماعها بآراء جده القاسم الرسى ، وآراء الناصر الأطروش هى محور الدراسة فى القرن الرابع الهجرى ، ورواية هذه الآراء ومزجها فى مؤلفات ، والتخريج عليها والزيادة عليها بالاجتهاد والاختيار عمل الذين جاءوا بعده من الأئمة أولاده ، ومن الهارونيين وغيرهما .

وكان لابد لهذا من إفراجه بدراسة خاصة فى الإمامة موجزة تاريخية لهذا ، ولأنه إمام المذهب الزيدى باليمن الذى لا يزال ذلك المذهب الجامع يحيا فيه على مقربة من مذاهب فقهاء الأمصار .

والإمام الهادى ، هو الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى ، فهو حفيد الرسى كما أشرنا من قبل ، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥ ، وعكف على الفقه يدرسه من كل نواحيه ، وفى كل مصادر ، وقام هادياً مرشداً يدعو إلى الله سبحانه وإلى صراط مستقيم ، وكان مرجعاً فى الدين من كل الطوائف الإسلامية والأمصار المختلفة يسألونه ويستفتونه ، وهو يرد عليهم برسائل قيمة أثرت عنه ، يدافع فيها عن القرآن والسنة ، ويبين الحق الذى يرد زيغ الزائغين .

٤٩٠ - ومن هذه الرسائل رسالة يثبت فيها أن ما تشتمل عليه السنة من أحكام هى من عند الله تعالى ، ولقد قال فى هذه الرسالة : « إن رسول الله ﷺ لم يكن ليخترغ أمراً دون علم الله سبحانه وتعالى ، كما حكى القرآن عنه ﷺ إذ قال : « إن أتبع إلا ما يوحى إلي » ، وقال تعالى : « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً هدى به من نشاء » (١) .

(١) الرسالة فى ضمن رسائله المخطوطة المحفوظة بدار الكتب برقم ٣٩ .

وهو بهذا لا ينق أن النى كان يجتهد ، ولكنه إن أخطأ ، نه الله تعالى إلى حطئه كما فى أسرى بدر ، وإن أقره فهو هداية الله تعالى وشرعه ، فإن علم الله تعالى محيط به أنى يكون ، وكأنه رضى الله عنه يرد أقوال الذين يدعون أن من السنة ما هو اجتهد . ولنا أن يجتهد فيما اجتهد فيه النى ﷺ ، بل يذهب بهم فرط طغيانهم فيقولون ، ولنا أن نخالف اجتهد النى ﷺ على حسب حاجات عصرنا ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا ، .

وكان أولئك المنحرفون قد ظهر فريق منهم فى عهد الهادى فرد عليه بتلك الرسالة القيمة .

٤٩١ - وذهب إلى اليمن سنة ٢٨٠ فوجد فيها أرضاً خصبة لأرائه ، فبذر فيها ذلك البذر الطيب النقى من الآراء الفقهية العميقة ، ومن العقيد الدينية القويمة الخالصة من كل وهم وكل زيغ .

وقد أوجد له اتباعاً بهذه الرحلة المباركة فى أرض اليمن ، وقد خرج معه فى الرحلة على بن العباس بن أدهم الحسى وكان من أعلم رجال آل البيت بعلم آل البيت ، وهو الذى يروى إجماعات آل البيت ، وفى إجماعات آل البيت الأحكام التى لا يصح لأحد من فقهاء الزيدية أن يخالفها ، وهى تعتبر بعد كتاب الله وسنة رسوله ﷺ مصدراً من مصادر الفقه الزيدى ، كما بينا فى الأصول ؛ وقد وضخنا ذلك الجزء بأدلته التى يسوقها معتنقوه .

ولقد عاد بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يكن فى هذه الرحلة قد دعا إلى إمامته ، ولم يكن قد بوىع بها ، وقد اضطرته عدة أسباب أن يعود إلى الحجاز ، فعاد إليه .

إمامته :

٤٩٢ - ولكنه عاد إلى الحجاز بعد أن تعلقت به القلوب ، ووجد الراشدون

من أهل اليمن أنه الإمام الذي يستطيع أن يجمع شمل اليمنيين ، وأن يحارب بهم البدع التي كانت منتشرة ، ومذهب القرامطة الذي يساورهم .
ولذلك ذهب إليه وفد من اليمنيين يدعوه إلى العودة ، وقد سبقت كتبهم بدعوته ، فأجاب داعيهم ووصل في اليوم السادس من صفر سنة ٢٨٤ (١)
إلى صنعاء .

وعندما وقف يدعو إلى بيعته عاهدهم العهد الآتي إذ قال :
« أيها الناس إني اشتريت لكم أربعا على نفسي ، الحكم بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ . والاثرة لكم على نفسي فيما جعله بيني وبينكم ، أوثركم فلا أفاضل عليكم ، وأقدمكم عند العطاء قبلي ، وأتقدم عليكم عند لقاء عدوي وعدوكم ، واشترط لنفسي عليكم اثنتين ، النصيحة لله سبحانه وتعالى في السر والعلانية ، والطاعة لأمرى على كل حالاتكم ما أطعت الله ، فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم ، وإن ملت وعدلت عن كتاب الله وسنة نبيه فلا حجة لي عليكم ، فهذه هي سبيلي أدعو الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » .

ومن هذا البيان الذي قدم به بيعته ومن عدة بيانات أخرى على هذا المنهج - يتبين أن أعظم مقاصده إقامة حكم إسلامي ، وجمع المسلمين على كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، وقد كان يسعى جهده لجمع شمل المسلمين وإصلاح أمورهم فيما بينهم ، ويروى في ذلك أنه كان يقول : « لوددت أن الله أصلح هذه الأمة ، وأني جمعت يوما ، وشبعت يوما » .

وبهذا يتبين أنه ما كان يطلب الملك ، ولكنه كان يطلب إصلاح أمر المسلمين ، وإحياء الشريعة وفرض سلطانها .

٤٩٣ - وبعد أن استقر في صنعاء اتجه إلى أمرين :
أحدهما - جمع اليمن وما جاورها على حكم واحد ، والقضاء على التفرق

(١) تاريخ الهادي مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم ٣٢ .

بها ، وقد جاهد في ذلك جهاداً شديداً ، وحارب المبتدعين وأهل الأهرام حتى استقر لحكمه أكثرها .

والأمر الثاني - توزيع العدالة الحقيقية بين روع اليمن ليكون الاطمئنان والاستقرار ، فلا يطمئن الناس إلا إلى حكم عادل يشعرون فيه بالعدالة ، وقد عمل على نشر العدالة بكل شعبها ، وعلى رأسها العدالة الاجتماعية ، ولذلك نظم بيت المال وجمع الزكوات والجزية ، ووزعها بين أهلها ، وأوجب صرف ربع ما يجمع بين أهل القرية التي جمعت الزكاة منها ، وسار في تنظيم بيت المال إلى أقصى مداه .

٤٩٤ - وما يذكر منه حكمان :

أحدهما - أنه يرى أنه لا يجوز لأهل الذمة أن يشتروا أراضى لم تكن آلت إليهم عن جدودهم الأولين عند الفتح الإسلامى .

وقد قال في ذلك لوالى الصدقات والخراج : « أما أصحاب الضياع من اليهود والنصارى ، فمن كان في يده قديماً بالوراثة عن أجداده ، ولم يشتتر من أموال المسلمين شيئاً فليس لنا عليه من سبيل ، ومن اشترى منهم من المسلمين فالحكم فيه أن يرد للمسلمين ، ويأخذ ثمنه ، لأنكم لو أطلقتم في شراء أموال المسلمين لتعطلت أعشار المسلمين وأموالهم فضالحوهم^(١) ، .

وإن الذى دفعه إلى هذا القرار هو حرصه على أن تبقى الأراضى ، وهى أعظم موارد الثروة فى أيدي المسلمين ، لتكون القوة الحربية والاقتصادية للمسلمين ، على ألا يمس ما للذميين من حقوق ثابتة ، وإن ذلك كان مناسباً لروح العصر ، لأن هذا العصر كانت الدول كلها تقوم على الدين ، فكانت مبادئه جزءاً من مبادئ الدولة ، وكانت الحروب فى القرن الثانى والثالث الهجرى على أحد ما تكون بين المسلمين والنصارى من الرومان وغيرهم

(١) تاريخ الهادى ورقة رقم ٣٦ .

فكان لا بد من الاحتياط لأمن الدولة بجعل يتابع الاقتصاد الإسلامى فى أيدى المسلمين .

الأمر الثانى — أنه أوجب على بيت المال شراء العبيد الذين يسمون وهم مملوكون للنصارى ، وذلك إذا لم يستطيعوا أن يسعوا بقيمتهم ليعتقوا على غير المسلم ، وإن ذلك تطبيق دقيق لمبدأ من مبادئ الزكاة ، إذ أن من مصارف الزكاة العمل على إعطاء من فى الرقاب ، بشراء العبيد المسلمين وإعتاقهم ، وبمعاونة الذين يكتبون أسيادهم ، وبمعاونة الذين يعتقدون على أن يسعوا فى تعويض السيد بقيمتهم ، وهو يقرر هذا بالنسبة للعبد الذى يسم وهو فى يد غير مسلم .

٤٩٥ — وقد سار الهادى فى حكم البلاد اليمنية على سنة العدل بما جعل الأهلىن يرون فيه مظهراً لحكم الإسلام ، ومصدراً لعهد الخلفاء الراشدين الأولين .

وإن رسائله وخطبه وعهوده تجعل القارىء يحس بأنه يعود بالإسلام إلى عهده الأول عهد أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، الذين يعتبرون الحاكم منفذ أحكام الله تعالى ، بحيث يحس بها الصغير والكبير والأمير والخفير .

ولهذا الاطمئنان إلى الحاكم العادل سار جند اليمن واه طائعين لا كارهين ، فأخضع أكثر اليمن لحكمه ، وضم نجران إلى ولايته ، وأعطى نصارى نجران ما كان قد أعطاهم النبى ﷺ ، فجدد لهم عهدهم ، فأثبت لهم الذمة والعهد ما داموا على الوفاء بالتزاماتهم التى تعهدوا بها .

وعمل على إقامة الحدود وقد كانت معطلة ، فأقام حد الشرب ثمانين جلدة ، وأقام حد الزنى مائة جلدة ، وهكذا سائر الحدود ولم يعف منها كبيراً لكبره ؛ بل نفذها فى غير هوادة ، ولم يجعل للحيف إلى نفسه إرادة .

٤٩٦ - ولقد استمر في جهاد جمع الكلمة في اليمن كله ، ولم يدخر جهداً ، حتى كانت سنة ٢٩٣ ف فيها كان أمر القرامطة قد طم ، وناخوا حدود اليمن ، وانتقصوا أطرافها ، فخرج لجهادهم ، وكان تجرده لقتالهم في مستهل المحرم سنة ٢٩٣ - وإن القرامطة قد اتحلوا آراء بعض غلاة الشيعة ، وأخذوا يخربون في الديار الإسلامية ، فتعرض الإسلام لغلاة الشيعة في الشرق بهؤلاء القرامطة وفي المغرب بإنشاء دولة الإسماعيلية .

وكان لا بد أن يتقدم لهم الهادي في الشرق ليفل حذتهم ، ويحصد شوكتهم ، وقد أبل في ذلك بلاء حسناً ، إذ مكث يقاتلهم نحواً من خمس سنين ، وقد أصيب بجراح في هذا الجهاد ، ومات راضياً مرضياً في ختام سنة ٢٩٨ ولم يترك ناحية من نواحي الجهاد لم يسر فيها ، جاهد في سبيل المعرفة فسمى ذلك المذهب الزيدي ووسع باب الاجتهاد فيه ، والاختيار ، واجتهد اجتهاداً مطلقاً رفعه إلى مرتبة الأئمة أصحاب المذاهب ، وجاهد في جمع الكلمة ، وجاهد فوق ذلك في محاربة البدع ، ووقف للقرامطة بالمرصاد ، وترك لابنه أحمد بن يحيى أن يتم ما بدأ لجاهدهم أكثر من سبع وعشرين سنة حتى توفي بصعدة سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه .

٤٩٧ - وهنا نلاحظ أن الزيدية في القرن الثالث الهجري أقاموا دولتين ، وتم لهم الحكم فيهما :

أولاهما - دولة الناصر الأطروش في بلاد الديلم والجيل ، وتعاقب من بعده خلفاؤه .

والثانية - في بلاد اليمن أقامها الهادي ، وتعاقب عليها خلفاؤه من بعده .

وقد تم للزيدية إنشاء هاتين الدولتين ، وأقيم في كل واحدة منهما

إمام قد اعترف بإمامته ، وذلك تطبيق للمذهب الزيدى الذى يجوز إقامة إمامين فى قطرين متباعدين ، وإن الأسباب قد توافرت لإقامة هاتين الدولتين ، فالناصر أنشأ إقليماً إسلامياً بدعائه إلى الإسلام ، والثانى نشر راية العدل والجهاد والاتحاد فى وسط التفرق والتخاذل ، وكانت البلاد على استعداد له ، وقد دعت إليه دعوة مخلصه يمنية ، وليست عراقية كالتى كانت للحسين رضى الله عنه ، ومن بعده لحفيده زيد الذى ثار على الظلم والظالمين .

٤٩٨ - ولم تكن شهرة الإمام الهادى بحكمه العادل فقط ، بل كانت شهرته بعلمه وفقهه ، وفى الحق إن صورة حكمه تبين حكم العالم ينفذ آراءه العلية فى حكمه تنفيذاً دقيقاً ، وقد سهلت له حال البلاد تطبيق هذه الآراء .

وقد ترك الهادى كتباً فى الفقه والحديث ، منها كتاب الأحكام - سلك فيه مسلك الإمام مالك فى الموطأ ، يذكر الأحاديث والآثار ، ويذكر تخريجه لها واجتهاده حولها ، ويربط أكثر المسائل بالأدلة التى تقوم عليها ، وقد التفتى فى الغالب منها بإسناد الإمام زيد رضى الله عنهما . وقد دون إسناد الإمام زيد فى المجموع فكان ذلك التوافق الغالب شهادة للمجموع بالصدق ، وقد وافق الإمام زيداً فى كثير من مسائل الفقه ، وخالفه فى كثير .

وقد قلده فى اجتهاده كثير من أهل اليمن ، وقام أولاده ومن عاصروهم من علماء المذهب الزيدى بخدمة مذهبه ، واستخرجوا من نصوصه علل الأحكام وقواعدها ، وخرجوا عليها تخريجات مذهبه .

٤٩٩ - ومع تباعد ما بين الديلم وجيلان ، وبين اليمن ، قد كانت الاتصالات العلية قائمة بالمراسلات والكتب ومدارسها ، فقد ظا

مؤلفات الناصر في بلاد جيلان والديلم ، وقام بدراستها والجمع بينها وبين آراء الناصر الأطروش طائفة من المجتهدين في المذهب ، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان من جمع الآراء في مذهب زيد ، قام بها الأخوان المؤيد بالله أحمد بن الحسين ، وأبو طالب الناطق بالحق ، وقد خرجوا تخريجات كثيرة في هذا المذهب .

خاتمة

٥٠٠ - أما بعد فهذا هو المذهب الزيدي ، كما ابتدأ وكما نما ، وقد وضخناه بما وسع الجهد ، وبما واتتنا به المصاحف ، وكل أصوله مخطوطة وقد رجعنا إلى كثير منها في دار الكتب المصرية ، فأسعفتنا بهذا القدر ، وإنا لنشكر للقائمين بهذا القسم وعلى رأسهم ولدنا الأستاذ فؤاد السيد والله الهادي إلى سواء السبيل .

فهرس بموضوعات الكتاب

٣ - الافتتاحية : بواعث الكتابة في الإمام زيد ، وأسباب تأخير الكتابة فيه عن غيره ، التيمن بالكتابة فيه لثلاثي العرب ، كما يتلاقى في مذهبه فقه الإسلام .

٦ - تمهيد

٦ - جمع المسلمين وتفكير الإمام زيد فيه ٧ - تفرق المسلمين طوائف وأقاليم ٨ - التفرق من العصية . أسباب الخلاف ٩ - الوحدة الفكرية بين المسلمين ١٠ - الثروة الفكرية التي تركها المسلمون تجب دراستها من غير تعصب طائفي أو مذهبي ١١ - محور الطائفية غاية مقصودة ، ومحور المذهبية غير جائزه . المذاهب كلها تراث المسلمين أجمعين ١٢ - المذهبية غير ملازمة للطائفية . ١٣ - مصر سارت في طريق الاقتباس من كل المذاهب الإسلامية أخذها من الشيعة والظاهرية - توفى الخصومة في الدين ١٤ - الفرق بين الخصومة في الدين ، والاختلاف المذهبي ١٥ - الاختلاف في المذاهب ليس كبيراً . ١٦ - الاتصال في عصر الاجتهاد الفقهي كان قائماً بين أئمة آل البيت وتلاميذهم والفقهاء والمجتهدين .

١٧ - ما نسله في دراستنا للإمام زيد ١٨ - تفرق اتباع الإمام زيد في الأقاليم المتناحية - المجموع وكلام الناس حوله ١٩ - الإشارة إلى وجوب دراسة رواية المجموع من حيث نقدها أو تأييدها ٢٠ - كتب المذهب الزيدي جامعة للمذاهب الإسلامية كلها لفتح باب الاجتهاد والاختيار فيه .

القسم الأول

حياته وعصره

- ٢٢ - مولده - الزمان والمكان .
- ٢٣ - أبوه - تاريخه - رؤية أبيه مقتل الإمام الحسين ، ألم أبيه بسبب مقتل أسرته ٢٤ - انصراف أبيه عن السياسة واتجاهه إلى العلم . رحمته بالناس .
- ٢٥ - سماحته وعفوه - تنزيه نفسه عن ذم الأئمة الراشدين ونهيه عن ذلك .

٢٧ - إكرام أهل المدينة له - الفرزدق والإمام زين العابدين ، وهشام
ابن عبد الملك ٢٨ - قصيدته العصاء في مدحه - شك الأصفهاني في نسبتها
إلى الفرزدق ليس له أساس على ٢٩ - نزول الأذى بالفرزدق بسبب القصيدة .

٣. - نشأة الإمام زيد

٣٠ - ما أحيط به الوسط الذي نشأ فيه . ٣١ - روايته عن أبيه .
٣٢ - رواية الزهري عن أبيه . ٣٣ - أخذه الفقه عن أبيه - مقدار علم أبيه
في الفقه ، وسؤال ابن شهاب الزهري عن أنواع الصيام . ٣٤ - منهاج أبيه .
٣٥ - موت أبيه وهو في نحو الرابعة عشرة - اتصاله بأخيه محمد الباقر الذي تولاه
بعد أبيه ، وقد كان في سن ولده ٣٦ - إمامة الباقر في فقه الإسلام .
٣٧ - المكانة الفقهية للباقر ، وصلة أبي حنيفة به - اتصاله بعلماء البيت العلوي -
مكانة علماء البيت العلوي عبد الله بن الحسن بن الحسن - تتلمذ أبي حنيفة -
على عبد الله بن الحسن ٣٨ - استقلال زيد العلوي - خروجه من المدينة -
التقاؤه بواصل بن عطاء ٣٩ - المذاكرة العلمية بينهما ٤٠ - واصل بن عطاء ،
ومحمد بن الحنفية .

٤١ - خوض الإمام زيد في علم العقائد .

٤٢ - الإمام زيد في ميدان العمل

٤٢ - آل البيت يعتزلون السياسة ، ولكنها تجرم إليها ٤٣ - الدعوة .
العباسية واستخدامها اسم العلويين ٤٤ - مراقبة هشام بن عبد الملك .
٤٥ - توجس هشام خيفة من خروج الإمام زيد إلى العراق . محاولة هشام
الغض من مقام آل البيت المحمدي ٤٦ - سماحة الإمام زيد وبراسته وظهورها
في معرفة ما يريد هشام بن عبد الملك ٤٧ - تلفيق هشام التهم للإمام زيد .
٤٨ - إحراج هشام للإمام زيد ٤٩ - تعدد حوادث الإحراج .

٥١ - خروج الإمام زيد واستشهاده

- ٥١ - رواية مشاورته لأخيه الباقر عند الخروج ومقدارها من الصحة .
٥٢ - ماجاء في الملل والنحل خاصا بذلك ومناقشته ٥٣ - مناقشة الباقر له في اشتراط خروج الإمام على الظالمين ليسكون إماما ٥٤ - كثرة ذهاب الإمام زيد إلى العراق . ٥٥ - آل البيت كانوا ناقلين على ظم الأمويين ، ولكن يتخذون النقية .

٥٦ - في المعركة :

- تديره الأمر سرآ ، تحريض أهل العراق له على المسارعة بالخروج وخطبته التي تبين منهاجه - تحذير كبار أهل بيته له من العراق وأهله ٥٧ - تحذير داوود ابن علي - تحذير عبد الله بن الحسن ٥٨ - الدخول في المعركة - إثارة أهل العراق مناقشة قوامها الطعن في الشيخين أبي بكر وعمر عند دخول المعركة - نكوصهم على أعقابهم . بايعه خمسة عشر ألفاً ، ولم يقاتل معه إلا أربعائة . ٥٩ - قتاله بهذا العدد ، وإيقاعه هزيمة بجناح الجيش الأموي ، إصابته بسهم ، واستشهاده - صلبه بعد قتله وبعد دفنه ٦٠ - نقمة الله بسبب مقتل الإمام زيد كانت بزوال ملك الأمويين على أيدي متلهم من العباسيين ٦١ - إخراج العباسيين جثث ملوك الأمويين جميعاً من قبورهم وحرقها بالنار ٦٢ - العبرة في استشهاد الحسين بن علي وحفيده زيد ٦٤ - سلسلة الحوادث التي سبقت خروجه . ٦٥ - تجرده للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٦٦ - المبادئ السامية هي التي جعلته يقدم على طلب الشهادة ، لا تحرير أهل العراق فقط .

٦٧ - طلب زيد للخلافة

- ٦٧ - السياق التاريخي يدل على أن الإمام زيدا كان يطلب الخلافة
٦٨ - مناقشة ما تقوله الشيعة الإمامية من أن الإمام زيدا ما كان يدعى الإمامة ، بل إنه يعترف بالإمامة لابن أخيه جعفر الصادق .

٧٠ — علم الإمام زيد

٧٠ — إجماع العلماء ما بين سنين وشيعة على علمه - كلام عبد الله بن الحسن فيه ٧١ — كلام أبي حنيفة فيه ٧٢ — الذين خرجوا معه مقاتلون هم القراء والفقهاء والمحدثون ٧٢ — عناصر تكوين علمه .

٧٣ — صفات الإمام زيد

٧٣ — علم صفوة آل علي بن أبي طالب وذريته ٧٤ — ما نزل بهم من شذائد جعلهم ينصرفون إلى العلم .
٧٥ — إخلاص زيد ، وأثر صفاء النفس وخلوها من الهوى في الاتجاه العلمي - سماحته - مظاهر إخلاصه .

٧٦ — شجاعته . شجاعته الأدبية ٧٧ — شجاعته في الميدان - الشجاعة والإباء .

٧٨ — الصبر - الصبر والشجاعة . والصبر والحلم .

٧٩ — الوعي الفكري عند الإمام زيد - حضور بديته ٨٠ — قدرته على رد الأمور لأسبابها .

٨١ — فصاحته ٨٢ — أخبار فصاحته ٨٣ — خوف هشام من قوة بيان الإمام زيد .

٨٣ — قوة فراسته .

٨٤ — هيئته - مجموعة سجاياه إجمالاً .

٨٦ — شيوخه

٨٦ — شيوخ العلم في البيت العلوي ، تلقيه عن أبيه ، تلقى أبيه عن التابعين ٨٧ — اتصال علماء آل البيت بعلماء الجمهور ٨٨ — علم علي وأولاده كان يتوارثه بنوه وأحفاده لأن الأمرين كانوا يمنعون كثرة الرواية عنه .

٨٩ — دراساته

٨٩ — دراساته للعلم وانصرافه له كشأن كل البارزين من آل البيت - تنقله .

- ٩٠ — تلقيه من غير آل البيت - عليه بأقوال الناس شواهد ذلك ٩١ — مناظراته .
٩٢ — تلقيه أخبار الصحابة ٩٣ — تجاربه وصقل الأحداث له .

٩٤ — عصره

- ٩٤ — كان عصر الإمام زيد عصر فيه آلام نفسية لآل البيت .

٩٦ — السياسة في عصره :

- ٩٦ — نشأته - فكرة الدولة الأموية عقب فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه ،
واستقام لها الأمر عقب الفتن التي انتهت بمقتل الإمام علي كرم الله وجهه .
٩٧ — ما أحدثه معاوية من مبادئ لم يكن عليها الراشدون - دهاء معاوية
منع من الانتفاض عليه مع ما أحدثه - ظهور التمليل في عهد يزيد - خروج المدينة ،
واستشهاد الإمام الحسين ٩٨ — خروج الأقاليم الإسلامية كلها على الحكم الأموي
بعد هلاك يزيد وانتهاء الدولة السفينية ، وظهور ملك بني مروان ٩٩ — إثارة
الاحقاد بلعن إمام الهدى عليّ على المنابر ١٠٠ — اتسام الحكم المرواني بالقسوة
في أول أمره ، وفي آخره . ١٠١ — الانتصارات الباهرة التي انتصرها قواد
المسلمين هي التي أسكتت الناس عن الانتفاض ، انصراف القادرين إلى القتال
في صفوف الجند .

- ١٠٢ — مظالم الأمويين وأثرها ١٠٣ — عدل عمر بن عبد العزيز وأثره -
إدراك الإمام زيد للمظالم وللعديل معا .

- ١٠٤ — الفرق السياسية ونشوءها في العصر الأموي - انحراف بعض

هذه الفرق .

- ١٠٥ — الشيعة - اختلاف آرائهم ما بين معتدلة ومغالية .
١٠٧ — موطن الشيعة . ١٠٨ — العراق موطن التشيع .
١٠٩ — أصل الشيعة .
١١٠ — فرق الشيعة - الكيسانية . ١١٢ — آراء الكيسانية .

١١٣ - آراؤهم مزيج من الإسلام ومن الفلسفة وخصوصاً الهندية ، ومحبة علي وآله
١١٤ - شيع منحرفة بعد الكيسانية ١١٦ - محاربة الإمام زيد لهذا الانحراف
١١٧ - اختفاء بعض تلك الانحرافات في لجنة التاريخ - الآراء التي ابتدأت تظهر في عهد
الإمام زيد ، وتكونت مذاهب من بعده .

١١٩ - الخوارج .

١٢٠ - صفات الخوارج ١٢١ - الخوارج أكثرهم من القبائل الربعية
التي تنقم على المضريين .

١٢٣ - المبادئ التي تجمع الخوارج ١٢٤ - تمسكهم بظواهر الألفاظ -
صورة من مناقشة علي لهم .

١٢٩ - اختلافهم - استخدام خلافهم للنكايه بهم ١٢٨ - فرقهم - الأزارقة
١٢٩ - النجدات ١٣٠ - الصفريه ١٣١ - العجاردة ١٣٢ - الإباضية
١٣٣ - خوارج خرجوا عن الإسلام .

١٣٥ - الخوارج وأثرهم في الحكم الأموي - خروجهم بعد مقتل الإمام زيد
١٣٦ - خطبة أبي حمزة الشامي التي تدل على حال الناس في آخر العصر الأموي .

١٣٩ - الكلام في أصول الاعتقاد في عصر الإمام زيد :

١٣٩ - الكلام في القدر ١٤٠ - التفسيرات المختلفة له ١٤١ - تفسير
علي له - وأخذ الإمام زيد بهذا التفسير .

١٤٢ - مرتكب الكبيرة ، والكلام فيه .

١٤٣ - الفرق الدينية - الجبرية ١٤٥ - القدرية ١٤٦ - غيلان الدمشقي
وعمر بن عبد العزيز .

١٤٨ - المعتزلة - آراء واصل الذي كان يذاكر معه الإمام زيد أصول الاعتقاد .

١٥١ - المرجئة - أصل نشأتهم ١٥٤ - إعلان الإمام زيد البراءة
من المرجئة جملة ١٥٥ - أقسام المرجئة .

١٥٧ — الفقه في عصر الإمام زيد

١٥٧ — عصر الإمام زيد هو عصر الاجتهاد - اتصال أئمة آل البيت بالتابعين ، روايتهم عن الصحابة والتابعين ، ورواية علماء السنة عنهم .

١٥٨ — المدينة في عصر الإمام زيد ١٥٩ — بلغت المدينة في عصر الإمام زيد الذروة في الفقه والرواية ١٦٠ — كان عليها هو المرجع لمعرفة السنن - كلام ابن القيم في فقهاء الصحابة والتعليق عليه ١٦٢ — ما روى عن علي بن أبي طالب في كتب السنة لم يكن بالقدر الذي ينفق مع طول صحبته وانصرافه إلى الفقه طول عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة قبله ، وتبلغ نحو ٢٥ سنة ١٦٣ — قيام ذريته بالمحافظة على تراثه - وجود مجموعة من الرواية عنه عند آل البيت .

١٦٥ — الفقهاء السبعة الذين عاصروهم الإمام زيداً - سعيد بن المسيب .
١٦٦ — نغمته على بني مروان ١٦٧ — فقه الرأي عنده - عروة بن الزبير -
١٦٩ — أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث - القاسم بن محمد - عبد الله بن عبيد الله بن عتبة .

١٧٠ — سليمان بن يسار - خارجة بن زيد بن ثابت ١٧١ — فقه الرأي في المدينة . ١٧٢ — كان نشاط الفقهاء السبعة وزيد قد اكتمل شبابه .

١٧٣ — الرأي والحديث في عصر الصحابة ١٧٤ — في عهد التابعين .
١٧٥ — في عهد تابعي التابعين ١٧٦ — مدارس العراق في الرأي -
١٧٧ — الفقه المدني والفقه العراقي .

١٨٠ — خلاصة عصر الإمام زيد ١٨١ — اتصاله بكل وجوه النشاط الفكري في عصره .

١٨٤ — القسم الثانی

آراء الإمام زيد

- ١٨٦ — آراؤه في السياسة .
- ١٨٨ — كلامه في جواز أن يكون المفضول إماماً مع وجود الأفضل منه - قوله إن علياً لم يوص إليه بالشخص ، ولكن عرف بالوصف .
- ١٨٩ — اعتباره المصلحة أساساً في تولي الخلافة مع قيام العدل .
- ١٩٠ — شروط الإمام عنده .
- ١٩١ — الأئمة غير معصومين عن الخطأ عنده .
- ١٩٢ — خروج من يتصدى للخلافة والدعوة لنفسه - الفرق بينه وبين الإمامية في هذا .
- ١٩٣ — خروج إمامين في قطرين .
- ١٩٤ — لا مهدوية ولا إمام مكتوم عند الإمام زيد .
- ١٩٥ — خلاصة آراء الإمام زيد في السياسة .
- ١٩٦ — الزيدية وآراء الإمام زيد ، واختلافهم بعده ١٩٧ — الجارودية وخروجهم عن آرائه في إمامة المفضل والمهدي .
- ١٩٨ — السليمانية - تمسكهم بأكثر آراء الإمام زيد ١٩٩ — موافقة بعض المعتزلة وأهل السنة لهم .
- ٢٠٠ — البترية - آراؤهم متقاربة مع آراء الإمام زيد ٢٠١ — حالهم في القرن السادس الهجري كما وصف الشهرستاني - تقليد مذهب أبي حنيفة .
- ٢٠٢ — آراء الإمام زيد في أصول الدين
- ٢٠٢ — التقاؤه بالفرق المختلفة في عصره ، وتنقية ما يكون عنده من متعلّياتها من صواب .

٢٠٣ - رأيه في مرتكب الكبيرة ٢٠٤ - تلاقى رأيه مع رأى واصل في جزء من كلام واصل لافي كله .

٢٠٦ - مرتكب الكبيرة ليس مخلدا في النار عند الإمام زيد ، ولكنه يحاسب حتما بمقدار ما أذنب إلا أن يتوب ويغفر الله له .

٢٠٧ - كلام الإمام زيد في القدر .

٢٠٨ - رأيه في وسط الآراء المنحرفة ٢٠٩ - إيمانه بالقضاء والقدر ، واعتباره الإنسان حرا مختارا ٢١٠ - خلاصة آرائه في ذلك ، الله أودع الإنسان قدرة بها يفعل ، مشيئة الله ومشية العبد متلاقيان ، الفرق بين رضا الله تعالى ومشيته .

٢١١ - (٣) نفي البداء الذي قاله الكيسانية والإمامية .

٢١١ - قوله إن علم الله تعالى أزلى قديم .

٢١٢ - (٤) لارجعة في الدنيا لأحد من الأئمة مخالفته في ذلك للثلاث عشرة والكيسانية .

٢١٣ - (٥) لا معجزات لأحد من الأئمة ٢١٤ - مخالفة في ذلك للإمامية .

٢١٥ - (٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند الإمام زيد .

٢١٦ - تركه للتقية يسبب ذلك .

٢١٧ - (٧) صفات الله تعالى ليست شيئا غير الذات ٢١٨ - آراء

الزيدية في ذلك .

٢١٩ - (٨) التكليف بالعقل .

أقوال العلماء في الحسن والقبح للأشياء ٢٢١ - قول المعتزلة ٢٢٢ - قول أبي حنيفة والماتريدية . قرب رأى أبي حنيفة في هذا من رأى الإمام زيد ، وسبب ذلك .

٢٢٣ - خلاصة آراء الإمام زيد حول العقيدة .

٢٢٥ - فقهه

٢٢٥ - تواتر الأخبار عنه بأنه كان فقيها - كلام علماء السنة فيه - كلام أخيه الأكبر محمد الباقر فيه ٢٢٦ - جمعه في دراساته بين مناهج العقل والأثر - أثر عن زيد فقه عظيم ٢٢٧ - بناء آرائه الفقهية . ريد كان في عصر لم يكن قد تم فيه تدوين العلوم .

٢٢٨ - نقل الفقه الزيدي

٢٢٨ - تلاميذ الإمام زيد ٢٢٩ - كثرتهم ٢٣٠ - لقاء أبي حنيفة به .
٢٣١ - كثرة التلاميذ كانت سببا في نشر آرائه في أكثر البقاع الإسلامية .
٢٣٢ - كتب منسوبة للإمام زيد مع عدم انتشار الكتابة والتدوين في عصره .

٢٣٣ - المجموع

٢٣٣ - راوى المجموع عن الإمام زيد ، اختلاف العلماء في توثيقه .
٢٣٤ - طعن الإمامية فيه ، وتوثيق الزيدية له ٢٣٥ - أوجه الطعن في رواية المجموع سبعة ٢٣٦ - الطعن في الراوى - رده - جرحه جرح مطلق ، لا جرح مسبب ، والجرح المطلق غير مقبول ٢٣٧ - السبب فيه الاختلاف المذهبي .
٢٣٨ - لا يصح الطعن بمجرد الاختلاف في المذهب ، كلام الشافعي في هذا .
٢٣٩ - اتهام الراوى بأخذ الصحف من الصيادلة وتحديثها ٢٤٠ - بطلان ذلك .
٢٤١ - مبالغته في البناء على آل البيت واعتبار ذلك طعنا - لم يكن حجه لآل البيت طعنا في غيرهم ٢٤٢ - اتهامه بالانقطاع للإمام زيد .
٢٤٣ - الطعن في متن المجموع .

٢٤٤ - ادعاء الوضع في بعض أحاديث المجموع ٢٤٥ - الشهادة لها من كتب الستة المشهورة ٢٤٦ - ادعاء الوضع في حديث « العالم في الأرض يدعو له كل شيء حتى الحوت في البحر ، الشواهد الدالة على معناه ٢٤٨ - ادعاء الوضع في حديث المسح على الحبرة . الشواهد الدالة على صدقه .

- ٢٤٩ — الطعن في الكتاب بتفرد الراوى بالرواية — رد هذا الطعن بتفريق
اللامبذ عقب استشهاده — ٢٥٠ — قبول الزيديين رواية الراوى له .
٢٥١ — مخالفة بعض ما في المجموع للروى عن على ٢٥٢ — الموازنة تثبت
الموافقة في الكثرة والمخالفة في النادر .
٢٥٣ — الرواية عن على في بيع أمهات الأولاد في المجموع وفي غيره .
٢٥٤ — الرواية عن على في نصاب زكاة الإبل في المجموع وفي غيره .
٢٥٥ — الرواية عن على في شهادة الولد لوالده لا تقبل إلا الحسن
أو الحسين والكلام في ذلك .
٢٥٧ — خلاصة الرأى في الطعون التى وجهت للمجموع في الراوى
والمتن ، والانتهاى إلى عدم قبولها .

٢٥٩ — طبقات رواية المجموع :

- ٢٥٩ — سلسلة رواية المجموع إلى عهد الهادى يحيى بن الحسين الذى يعد
الإمام الثانى للمذهب المتوفى فى آخر القرن الثالث . رواية إبراهيم بن الزبرقان
وتوثيقه من الزيدية وبعض أهل السنة والطعن فيه من غير هؤلاء طعنا
مطلقا مردودا .
٢٦٠ — رواية نصر بن مزاحم عن الزبرقان ، والطعن فيه من مخالفى الزيدية .
٢٦١ — رواية المحسارى عن ابن مزاحم ٢٦٢ — رواية النخعى ' المنفى
للمجموع ، وقد كان شيخ الحنفية فى عصره .
٢٦٣ — الطبقات التى تلى هؤلاء .
٢٦٤ — قبول المجموع — ٢٦٥ — تلقى العلماء له بالقبول ٢٦٣ — الطعن من غير
دليل فى أى مجموعة يتلقاها العلماء القول فطع للسلسلة الفكرية الى تربط
الحاضر بالماضى .
٢٦٩ — طرق رواية المجموع . أكثت بالإملاء ، أم بالرواية الشفوية .

- لا سبيل لفرض أن الإمام زيد كتبه بقلمه ولا لفرض أنه أملاه .
٢٧٠ - المجموع روى بطريق الرواية الشفوية ٢٧١ - الشواهد على ذلك من متن المجموع ٢٧٢ - ليس ذلك مدعاة للشك ، فالعلم في عصر الإمام كان كله يتلقى بهذا الطريق .
٢٧٣ - المجموع المطبوع في الفقه والحديث ٢٧٤ - الكلام في ترتيب المجموع . شرح المجموع الكبير .

٢٧٥ - دراسة نماذج فقهية من المجموع

- ٢٧٥ - دراسة نماذج فقهية منه تجعل القارى يستأنس بفقه الإمام زيد .
١ - في الزكاة
٢٧٦ - زكاة البقر العاملة . ليس فيها زكاة عند الإمام زيد . حجته .
رأى مالك الذى يخالفه ٢٧٧ - حجته ٢٧٧ - زكاة نماء النعم وحكمه من حيث إضافته إلى النصاب ٢٧٨ - أقوال الفقهاء في ذلك ورأى زيد .
٢٧٩ - نماء التجارة ، وأقوال الفقهاء ورأى الإمام زيد .
٢٨٠ - مال اليتيم ووجوب الزكاة فيه ، رأى الإمام زيد ، وآراء غيره من الفقهاء ، ما تدل عليه من ناحية النقل عن على .
٢٨١ - رأى الحنفية في هذه المسألة ٢٨٢ - رأى الهادى إلى الحق .

٢ - في البيع

- ٢٨٤ - البيع الربوى ٢٨٥ - ربا البيوع وربا الديون ٢٨٦ - الإجماع على تحريم ربا الديون ٢٨٧ - العلة التى يبني عليها القياس في ربا البيوع واختلاف الفقهاء فيها - رأى الامام زيد ٢٨٨ - موافقته لرأى الحنفية ٢٩٩ - رأى الشافعى - رأى المالكية .
٢٩٠ - الخيانة في البيوع - ما جاء في المجموع بالرواية عن الإمام زيد في المراجعة إن كانت فيها خيانة بالزيادة ٢٩١ - الروايات الأخرى عن الإمام زيد -

الحياة في المراجعة بعدم ذكر الأجل ورأى الإمام زيد ، كما جاء في المجموع .
٢٩٣ - كلام الزيدية في اختلاف السعر عند تأجيل الثمن عنه عند تعجيله - اختلاف
الفقهاء في ذلك ٢٩٤ - أدلة الذين أباحوا الزيادة ٢٩٥ - الدليل من السنة
٢٩٦ - الاحتكار ومواضعه - ما روى عن الإمام زيد ٢٩٧ - شروط الاحتكار
الآثم عند الزيدية ٢٩٨ - الشروط عند أبي حنيفة والموازنة بين الرأيين .

٣ - في الشفعة

٣٠٠ - في المشفوع فيه - ما رواه المجموع عن الإمام زيد أنه لا شفعة
إلا في عقار . ٣٠١ - آراء الفقهاء في ذلك أربعة .
٣٠٢ - ثبوت الشفعة للجار - رأى الإمام كما روى في المجموع . ٣٠٣ - رأى
جمهور الفقهاء .

٣٠٤ - مراتب الشفعة عند الإمام زيد ٣٠٥ - معنى الاشتراك
في الارتفاق عند الزيدية .

٣٠٧ - الشفعة على عدد الرؤوس - رأى الإمام زيد ٣٠٨ - رأى العترة .

٤ - في المزارعة

٣٠٩ - ما رواه المجموع عن الإمام زيد في المزارعة ٣١١ - أرض خبير
وما عمله النبي ﷺ بشأنها . رأى الظاهرية في إجارة الأراضي الزراعية .
٣١٢ - رأى جمهور الفقهاء .

٣٠٣ - المزارعة إذا كان العمل على المزارع ، والبذر على صاحب الأرض .
٤١٣ - صور المزارعة الصحيحة والمزارعة الفاسدة - إبطال الإمام زيد لكل
شرط يخالف مقتضى عقد المزارعة .

٥ - في الهبة

٣١٥ - روى عن الإمام زيد أن الهبة من الصحيح والمريض مقيدة
بالتك . مخالفة جمهور الفقهاء لذلك وأدلتهم .

- ٣١٩ — حجة النقيذ بالثلث ٣٢٩ — قياس الهبة على الوصية عند أصحاب ذلك الرأى .
- ٣١٩ — القبض فى الهبة شرط لتتمامها عند الإمام زيد - اختلاف العلماء فى ذلك .
- ٢٢١ — الرجوع فى الهبة يجوز عند الإمام فى غير الصدقة والهبة لذى الرحم والعوض ٣٢٢ — أقوال العلماء فى ذلك .
- ٣٢٣ — رأى الهادى فى ذلك .
- ٣٢٤ — خاتمة الكلام فى المجموع .
- ٣٢٤ — ما تدل عليه النماذج التى نقلناها ٣٢٥ — اشتمال الكتاب على فقه الإمام زيد رواية ودراية .

٣٢٦ — أصول المذهب الزيدى

تمهيد :

- ٣٢٦ — الإمام زيد فقيه مجتهد بالاتفاق - ما دام مجتهدا فله منهاج .
- ٣٢٧ — عدم تدوين المناهج ٣٢٨ — يجب أن نفرض ملاحظة المناهج ، وإن لم تدون ٣٢٩ — الأئمة الذين عاصروه كانت لهم منهاج ولم تدون .
- ٣٣٠ — المناهج يتأخر تدوينها عن الموضوع ، وإن كانت تسبق الموضوع فى الوجود - طريق معرفة منهاج الإمام زيد وأبى حنيفة ومالك مع أنهم لم يدونوها ، ولم يروها أحد منهم .
- ٣٣١ — صلة الإمام زيد بأصول الفقه الزيدى - مراجعة المدون من أصول الزيدى على المأثور من فقه الإمام زيد ليعرف مقدار التوافق .

طرق الاستنباط فى الفقه الزيدى

- ٣٣٣ — أصول الفقه الزيدى كثيرة ، ولكنها لم تطبع - قربها من منهاج المتكلمين .

٣٣٤ — استمداد أصول الزيدية من علم الكلام واللغة وعلم الأحكام . كيفية الاجتهاد عندهم ٣٣٥ — تقديم قضايا العقل القطعية ٣٣٦ — قضية العقل التي يتوقف عليها علم الأحكام في أصول الزيدية .
٣٣٧ — الإجماع الذي يقدمه المجتهد ويلزم به - خطأ المستشرقين ومن جازاهم في فهم تقديم الإجماع ٣٣٨ — الإجماع المعلوم ومقامه في الاستدلال عند الزيدية .
٣٣٩ — تقديم هذا النوع من الإجماع ليس فيه تأخير الكتاب والسنة - الإجماع المؤخر عن الكتاب والسنة .

٣٤٠ — حكم العقل في التكليف

٣٤٠ — العقل له دوران - دوره الأول في إثبات الرسالة المحمدية - دور الثاني في إثبات التكليفات الشرعية واستنباطها .
٣٤١ — لا يستقل العقل بفهم التكليفات قبل الرسول عند الإمام زيد وبقية الزيدية .

٣٤٢ — آراء علماء المسلمين في تحسين العقل وتقييحه - رأى الزيدية في هذا .
٣٤٤ — حسن الأشياء وقبحها . أدلة من قالوا إن للأشياء حسنا ذاتيا ، وقبحا ذاتيا .
٣٤٥ — أدلة مخالفهم ٣٤٦ — رأى الإمام زيد في هذا المقام ٣٤٧ — رأى الشافعية ، توسط الزيدية بين المعتزلة والحنفية ، وتوسط الحنفية بين الزيدية والشافعية .

ترتيب المصادر الفقهية

٣٤٩ — (١) نصوص الكتاب والسنة المعلومة

القرآن

٣٥٠ — التعريف به في كتب الزيدية . - ٣٥١ — قراءات القرآن وهيئات القراءة متواترة ٣٥٢ — القراءات السبع متواترة عند الزيدية - سبب نزول القرآن منجما ٣٥٣ — فرائد تعدد القراءات .
٣٥٥ — المحكم والمتشابه في القرآن ٣٥٦ — أقسام المحكم .

- ٣٥٧ - النص الجلى والنص الخفى ، - تعريف النص ٣٣٨ - اختلاف الفقهاء فى تعريف النص - رأى الزيدية .
- ٣٦٠ - ظواهر الكتاب والسنة . تعريف الظاهر ٣٦١ - التعاوض بين النص والظاهر عند الزيدية .
- ٣٦٢ - العام عند الزيدية من الظاهر الذى يقبل احتمال التخصيص - دلاله العام ظنية عند الزيدية .
- ٣٦٣ - تخصيص العام ٣٦٤ - تخصيص الاجماع للعام . تخصيص اجماع العترة .
- ٣٦٥ - تخصيص القياس للعام عند الزيدية ٣٦٦ - الشافعى لا يحير تخصيص القياس للعام - المالكية والزيدية يتلافيان .
- ٣٦٨ - هل يرى الامام زيد تخصيص العام بالقياس . الرجوع الى المجموع فى ذلك ٣٦٩ - الشواهد الكثيرة منه تدل على أن الامام زيدا لا يرى ذلك
- ٣٧٠ - تخصيص المفهوم لعام القرآن عند الزيدية .
- ٣٧١ - تخصيص العام بخبر الآحاد ، ما جاء فى الأصول الزيدية خاصا بذلك .
- ٣٧٢ - اختلاف الفقهاء فى هذا ٣٧٣ - حقيقة التخصيص .

السنة

- ٣٧٦ - نصوص أخبار الآحاد وظواهرها .
- ٣٧٨ - أقسام السنة . مراتبها ٣٧٩ - قوة أخبار الآحاد عند الزيدية
- ٣٨٠ - مراتب أخبار الآحاد . وشروط الرواية ٣٨٢ - القرابة عند الزيدية ليست شرطا فى قبول الرواية ، ولكنها أساس فى الأرجحية .
- ٣٨٣ - أخبار الآحاد ليست مرتبة واحدة من حيث قوة دلالتها .

٣٨٤ - المفهومات فى القرآن والسنة

- ٣٨٤ - المنطوق والمفهوم عند الزيدية . معنى المنطوق ، ومعنى المفهوم .

٣٨٥ — مفهوم الموافقة ، الاختلاف في كونه من دلالة المنطوق . اتفاق علماء المسلمين على الأخذ به ما عدا الظاهرية .

٣٨٦ — مفهوم المخالفة - اختلاف الفقهاء في الأخذ به . أكثر الزيدية على الأخذ به . أدلة المانعين للأخذ به ٣٨٨ — أدلة الآخذين به . أقسام مفهوم المخالفة ٣٨٩ — مفهوم اللقب ٣٩٠ — مفهوم الوصف ٣٩١ — مفهوم الشرط ٣٩٢ — أمتلته ومناقشتها ، والاختلاف في الاستنباط حول بعض الآيات ٣٩٣ — مفهوم الغاية ٣٩٤ — مفهوم العدد ٣٩٥ — مفهوم الحصر . مراتب المفهومات ٣٩٦ — المفهومات على تأخرها تخصص العام وتوجيه ذلك .

٣٩٧ — أفعال النبي ﷺ

٣٩٧ — مرتبتها في أصول الزيدية - أقسامها - ما يتصل بالتشريع - ما يكون بياناً للقرآن الكريم ٣٩٨ — ما يعمل به بمقتضى الطبيعة البشرية .

٣٩٩ — الإجماع

٣٩٩ — مرتبة الإجماع في الاستدلال . تعريفه - أدوار الإجماع - إجماع الصحابة ٤٠٠ — الإجماع في عصر الاجتهاد إجماع الفترة ٤٠١ — اختلاف الزيدية في إجماع العترة - الإجماع في حجته يتناول الاعتقادات إذا كان قطعياً .

٤٠٢ — إمكان الإجماع - وقوعه ٤٠٣ — مناقشة الشافعي في وقوعه ٤٠٤ — الإمكان العقلي والإمكان العادي اختلاف الزيدية في وقوعه .

٤٠٤ — شروط الإجماع .

٤٠٥ — أنواع الإجماع - الإجماع الصريح ٤٠٦ — الإجماع السكوتي - أدلة من يحتج به ، وأدلة من يعارضه ٤٠٧ — الزيدية يأخذون بالإجماع السكوتي - شعب الإجماع عند الزيدية ٤٠٨ — اختلاف الفقهاء على رأيين أو ثلاثة في عصر مع اتفاقهم على أصل جامع يعد القسم الثالث من الإجماع .

- ٤٠٨ - سند الإجماع - اتفاق العلماء على أن الإجماع لا بد له من سند .
- ٤٠٩ - القياس يصلح سند للإجماع عند الزيدية واختلاف الفقهاء في ذلك .
- ٤١٠ - إجماع العترة .
- ٤١١ - مراتب الإجماع عند الزيدية (١) ما أجمع عليه السلف والخلف .
- ٤١٢ - تقديم هذا النوع على كل اجتهاد (٢) ما انفرد به السلف ، وانقرض عصرهم مجتمعين عليه . (٣) ما انفرد به السلف ، ولم ينقرض من العصر . (٤) ما اجتمع عليه السلف ، بعد أن اختلفوا فيه (٥) ما اقترن فيه الصحابة على قولين .
- ٤١٤ - (٦) الإجماع السكوتي (٧) ما اتفق عليه أصل العصر لا واحدا أو اثنين .
- ٤١٤ - طرق معرفة الإجماع ٤١٥ - (١) معرفة الإجماع بالمشاهدة (٢) معرفته بالنقل عن كل الأمة (٣) معرفته بالتواتر (٤) معرفته بنشره وعدم أفكاره (٥) معرفته بأخبار الآحاد .
- ٤١٦ - مخالفة الإجماع المتواتر فسق - حجة ذلك ، ومناقشة الغزالي لهذه الحجة .
- ٤١٨ - فتوى الصحابي
- ٤١٨ - أخذ الأئمة الأربعة بفتوى الصحابي - عدم أخذ الزيدية بها .
- ٤١٩ - أقوال العلماء في فتوى الصحابي ٤٢٠ - الزيدية يأخذون برأي الصحابة مجتمعين ، وإذا اختلفوا لا يخرجون عن آرائهم - موضع الخلاف هو قول الصحابي الذي انفرد به ولم يعرف ولم يشتهر .
- ٤٢٢ - (٧) القياس
- ٤٢٢ - الزيدية يأخذون بالقياس - تعريفه عندهم وعند الجمهور .
- ٤٢٣ - القياس أخذ بقانون المساواة في الحكم بين الأشياء المتماثلة ٤٢٤ - أدلة من يعارضون الأخذ به والرد عليهم ٤٢٥ - حجج الذين اثبتوا القياس من القرآن والسنة والعقل واجتهاد الصحابة ٤٢٦ - أخذ الإمام زيد بالقياس .
- ٤٢٧ - أركان القياس (١) الأصل (٢) الحكم شروط الحكم الذي يثبت فيه القياس ٤٢٨ - ما يجيء على خلاف القياس ٤٢٩ - الركن الثالث الفرع .

٤٢٩ — العلة وهى الركن الرابع - تعريفها - ما يشترطه الحنفية ٤٣٠ — الفرق بين العلة والوصف المناسب - الزيدية لا يشترطون فى الوصف الذى يصلح علة - أن يكون منضبطا .

٤٣١ — شروط العلة عند الزيدية وغيرهم ٤٣٢ — عموم العلة - الاختلاف فى جواز تخصيصها - الفرق تخصيص العلة وعدم الأخذ بالقياس فى بعض الأحوال . ٤٣٣ — حجة من منعوا التخصيص وحجة من أجازوه .

٤٣٤ — ثمرة الاختلاف فى جواز تخصيص العلة - العلة أمانة كاشفة - العلة يثبت معها الحكم وجودا وعدما .

٤٣٥ — أقسام القياس من حيث وضوح العلة - قياس العلة - قياس الشبه . ٤٣٦ — الإمام زيد أخذ بالقياس - أمثلة من المجموع تدل على أخذه بالقياس .

٤٣٨ — (٨) الاستحسان

٤٣٨ — ذكر الاستحسان فى باب القياس عند الزيدية - تعريف الاستحسان عندهم ٤٣٩ — توضيح التعريف ٤٤٠ — تعريف الاستحسان عند الحنفية ، وتقسيمه عندهم - استحسان القياس ٤٤١ — استحسان السنة استحسان الإجماع ٤٤٢ — استحسان الضرورة - أوجه الاستحسان عند الزيدية ومواضع ترافقها ومخالفاتها للجمهور .

٤٤٣ — رأى الإمام زيد فى الاستحسان .

٤٤٥ — (٩) المصلحة المرسله

٤٤٥ — الزيدية يعدون المصلحة المرسله من قبيل القياس ، لأنها من المناسب الغريب أو المرسل - أقسام المناسب - المناسب المؤثر - المناسب الملائم وأمثله . ٤٤٦ — المناسب المرسل - أقسامه - المأخوذ به هو من قبيل الأخذ بالمصلحة المرسله ٤٤٧ — اتفاق الزيدية مع المالكية ٤٤٨ — ما لا يؤخذ به من المصالح عندهم .

٤٤٩ — إنكار الشافعى على من أحد بالمصلحة ، وفى هذا رد على بعض

كتب الأصول عند الزيدية التي ادعت أنه تردد في الأخذ بها ٤٥٠ — شروط الأخذ بالمصلحة عند مالك توافق ما يشترطه الزيدية .

٤٥١ — أخذ الإمام زيد بالمصلحة .

٤٥٢ — (١٠) الاستصحاب

٤٥٢ — اتفاق الفقهاء على الأخذ به - حقيقته .

٤٥٣ — أقسام الاستصحاب عند الزيدية - استصحاب البراءة - استصحاب

الملك - استصحاب الحكم - استصحاب الحال .

٤٥٤ — مدى الأخذ بالاستصحاب - اعتبره الحنفية والمالكية مقررًا

الحقوق الثابتة ، ولا يثبت حقوقاً جديدة ، توسعة الشافعية والظاهرية في قوته .

٤٥٥ — رأى الزيدية يتفق مع رأى الشافعية .

٤٥٥ — الأحكام التي تترتب على الأخذ بالاستصحاب .

٤٥٧ — دليل العقل والخطر والإباحة

٤٥٧ — الزيدية يأخذون بتحسين العقل والتقيس ، ويؤخرون الحكم به

عن كل الأدلة ٤٥٨ — ما انبنى على أخذهم بذلك . الخطر والإباحة مرتبطان

بحكم العقل ٤٥٩ — شمول الأدلة عندهم لا يوجد فراغاً لحكم العقل .

٤٦١ — خاتمة في أصول الزيدية

٤٦١ — لم تدون هذه المناهج في عهد الإمام زيد ، ولكن دونت بعده .

٤٦٢ — الخصوبة في المصادر الفقهية عند الزيدية .

٤٦٣ — الاجتهاد

٤٦٣ — معنى الاجتهاد - أقسام الاجتهاد ، الاجتهاد الكامل . ٤٦٤ — الاجتهاد

الناقص ٤٦٤ — تخريج المناط - تنقيح المناط - تحقيق المناط .

٤٦٥ — شروط المجتهد - العلم بالعبودية ٤٦٦ — العلم بالقرآن ٤٦٧ — العلم

بالمسنة - معرفة مواضع الإجماع ٤٦٨ — العلم بأوجه القياس - معرفة مقاصد

الأحكام ٤٦٩ - صحة الفهم وحسن التقدير - صحة النية وسلامة الاعتقاد .

٤٧٠ - مراتب المجتهدين

٤٧٠ - مراتب المجتهدين أربعة : ٤٧١ - المجتهدون المستقلون .

٤٧٢ - المجتهدون المتسبون ٤٧٣ - المخرجون ٤٧٤ - المرجحون .

٤٧٥ - المقلدون ثلاثة أقسام : العلماء الذين يعرفون الراجع من غير الراجع في المذهب - من يستطيعون فهم الكتب من غير تحصيل - العامة .

٤٧٦ - تجزئة الاجتهاد

٤٧٦ - أكثر الزيدية على أن الاجتهاد يتجزأ - لا تقع التجزئة في الاجتهاد المطلق عند الزيدية ، بل تقع فيما دونه .

٤٧٧ - مراتب الأدلة عند المجتهد

٤٧٨ - الإجماع القطعي في حقيقته وسنده هو المرتبة الأولى - نصوص القرآن والسنة المتواترة ثم ظواهرهما .

٤٧٩ - يلي هذا نصوص أخبار الآحاد ثم ظواهرها - يلي هذا المفهومات

٤٨٠ - يلي هذا القياس - مراتبه . ٤٨١ - حكم العقل آخر المراتب .

٤٨٢ - الاجتهاد والتقليد عند الزيدية

٤٨٢ - لا بد من بقاء الاجتهاد - الاستنباط والاختيار . ٤٨٣ - نمو

المذهب واتساع آفاق المخرجين فيه .

٤٨٣ - التقليد في المذهب الزيدي ٤٨٤ - لا يجوز للفتى أن يفتي من غير

اجتهاد - الحكاية في الفتوى ٤٨٥ - تقليد للميت والاختلاف فيه في المذهب

اليزيدي ٤٨٦ - تقديم الأئمة من آل البيت في الاجتهاد والاتباع وأدلة ذلك .

٤٨٧ - يلي الأئمة في الاجتهاد والاتباع الصحابة .

٤٨٨ - نمو المذهب الزيدي وانتشاره

٤٨٨ - أسباب نمو المذهب الزيدي ٤٨٩ - انتشار المذهب الزيدي

في بلاد مختلفة من أسباب نموه - أسباب انتشاره ٤٩٠ - اتساع آفاق المذهب
الزهدى ، والبلاد التي انتشر فيها ٤٩١ - تفرق الزيديين في أصقاع متباعدة
غير متجاورة .

٤٩٢ - كثرة المجتهدين في المذهب الزيدى

٤٩٣ - المجتهدون من أولاد زيد وأحفاده ، وأولاد عمومت ذرية الحسن بن علي .
٤٩٤ - أحمد بن عيسى بن زيد - عليه وقته وكتبه ٤٩٤ - دعوته
بالإقامة لنفسه في عهد الرشيد . وحسن ثم احتفاؤه وموته في عهد المهدي كل .
٤٩٥ - القاسم الرسي رأس القاسمية - فقهه عليه بالمذهب الحنفى .
٤٩٦ - مذهبه وتخريجاته لها شأن باليمن .

٤٩٧ - الناصر الأطروش رأس الناصرية - ولادته - هجرته إلى بلاد الديلم
وخيل ، نشره الإسلام والمذهب الزيدى بها . والسبب في هجرته - انتظار أمر
الريدية وإعلانه إمامته ٤٩٨ - آراؤه وآراء الهادى . ومبايعة كل منهما في الأرض
الذى أعلن فيها إمامته . وتماضدهما ٤٩٩ - عمل من جاموا بعد الإمامين .
لإخوان أبناء الهادى قتلها علم الهادى ٥٠٠ - روايتهما كتب أبيهما ،
ورواية عم آل محمد . ٥٠١ - احتلاط آراء الهادى بآراء القاسم والناصر .
٥٠٢ - الاختلاف في الاجتهاد للوطن دخل فيه .

لأخولس المارونيان المبايعة لأحدهما ٥٠٣ - الجمع بين آراء الهادى
والمذهب الحنفى ، وسبب ذلك ٥٠٤ - جمعها الأحاديث الإسلامية كلها
من كل البيت وغيرهم .

٥٠٥ - المنصور ، وبجي بن حمزة - عليهما .

٥٠٦ - تفرق المذهب الزيدى وقربه من المذهب الحنفى وأسباب ذلك .
٥٠٧ - القرب من المذهب الحنفى في فروع المعاملات ، قربه من الشافعى
في الاستصحاب .

قربه من المالكي في الأحذ بالصلحة ٥٠٨ - أخذ المذهب الزيدي من المناهج بأوسعها .

٥٠٩ - الإمام الهادي

٥٠٩ - هو رأس المهادوية - أهل اليمن ينهجون على مذهبه - رسائله .
٥١٠ - دهابه إلى اليمن - إمامته ٥١١ - بيعته وما اشترطه على نفسه ، عمله على جمع المسلمين ، وقضاؤه على التفرق باليمن ٥١٢ - انحماه إلى الإصلاح والعدالة الاجتماعية - منعه المسلمين من أن يبيعوا أراضيهم الزراعية لغيرهم ، وتعويض من اشترى مما دفع ، وبقاء من ورث شيئاً من غير المسلمين على ما هو عليه .

٥١٣ - أوجب على بيت المال شراء كل العبيد المسلمين الذين يكونون في ملك غير المسلمين .

٥١٤ - محارته القرامطة وجرحه ، ثم وفاته بعد ذلك ودفنه باليمن .

٥١٥ - الخاتمة ، وشكر قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية .

مؤلفات الامام الشيخ محمد أبو زهرة

والتي تقوم دار الفكر العربى بملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

- خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم (في مجلدين)
- المعجزة الكبرى (القرآن)
- أبو حنيفة : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- مالك : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- ابن حنبل : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- الشافعى : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- الإمام زيد : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- ابن تيمية : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- ابن حزم : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- الإمام الصادق : حياته . عصره . آراؤه . فقهه
- الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى (الجريمة)
- الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى (العقوبة)
- تاريخ المذاهب الإسلامية (جزأان)
- الأحوال الشخصية
- أحكام التركات والموارث
- أصول الفقه
- الملكية ونظرية العقد
- شرح قانون الوصية
- محاضرات فى الوقف
- محاضرات فى عقد الزواج وآثاره
- محاضرات فى التصراية
- الوحدة الإسلامية
- الخطابة

- مقارنات الأديان
- الدعوة إلى الإسلام
- تنظيم الإسلام للمجتمع
- في المجتمع الإسلامي
- تنظيم الأسرة وتنظيم النسل
- الولاية على النفس
- موسوعة الفقه الإسلامي (جزءان) بإشراف الإمام محمد أبو زهرة
- العلاقات الدولية في ظل الإسلام
- التكافل الاجتماعي في الإسلام
- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام
- العقيدة الإسلامية
- تاريخ الجدل (الطبعة الثانية)
- الذي مضى على طبعته الأولى ما يقارب الخمسين عاماً
- ● ●

وتطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

دار الفكر العربي

والمكتبات الشهيرة بالقاهرة والعالم العربي